JOHN HOLLOWAY

AGRIETAR EL CAPITALISMO

El hacer contra el trabajo

Herramienta

JOHN HOLLOWAY

Agrietar el capitalismo

INTERVENCION

Sinopsis

'Cambiar el mundo sin tomar el poder', el anterior libro de John Holloway, provocó un debate a nivel mundial al plantear que no es desde el poder que pueden cambiarse radicalmente las cosas. Sin embargo, la cuestión de cómo hacerlo, de cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, permanecía abierta.Este libro ofrece una respue sta sencilla: agrietar el capitalismo. Crear grietas en el sistema de dominación capitalista de tantas maneras como sea posible, y dejar que se extiendan, se multipliquen y fluyan juntas.Las grietas ya existen, podemos verlas. Son espacios de rebelión donde se afirma un tipo diferente de hacer. Son, por ahora, sólo intersticios, insuficientes, pero que marcan un camino. Es desde ellas que comenzamos, desde lo particular, desde nuestro enfado por un mundo que nos es cada vez más extraño y más hostil. Es desde ellas que puede empezar a romperse la noche oscura.

Autor: Holloway, John
©2011, INTERVENCION
ISBN: 9789871505197
Generado con: QualityEbook v0.75

Parte I

La ruptura

Romper, queremos romper Queremos crear un mundo diferente, ahora Nada más común, nada más obvio, nada más sencillo, nada más difícil

<tesis 1>;

Romper, queremos romper. Queremos romper el mundo tal como es. Un mundo de injusticia, de guerra, de violencia, de discriminación, de Gaza y Guantánamo, un mundo de multimillonarios y de mil millones de personas que viven y mueren de hambre, un mundo en el cual la humanidad se está aniquilando a sí misma, masacrando las formas de vida no humanas, destruyendo las condiciones de su propia existencia. Un mundo dominado por el dinero, dominado por el capital. Un mundo de frustración, de potencial despilfarrado.

Queremos crear un mundo diferente. Protestamos, por supuesto, protestamos. Protestamos contra la guerra, contra el creciente uso de la tortura en el mundo, contra la transformación de toda vida en una mercancía para ser comprada y vendida. Protestamos contra el tratamiento inhumano a los inmigrantes, contra la destrucción del mundo en aras de las ganancias.

Protestamos y hacemos algo más, lo hacemos y debemos hacerlo. Si sólo protestáramos, permitiríamos que los poderosos impusiesen su programa. Si todo lo que hiciéramos fuese oponemos a lo que ellos intentan hacer, entonces, sencillamente seguiríamos sus pasos. *Romper* significa que hacemos más que eso, que tomamos la iniciativa, que imponemos el orden del día. Negamos, pero a partir de nuestra negación crece una creación, un otro hacer: una actividad que no está determinada por el dinero, una actividad que

no está configurada por las reglas del poder A menudo, la alternativa parte de la necesidad. El funcionamiento del mercado capitalista no nos permite sobrevivir, y necesitamos hallar otras formas de vida, formas de solidaridad y cooperación A menudo, surge de una elección; rechazamos someter nuestras vidas al dominio del dinero, nos dedicamos a lo que consideramos necesario o deseable. De uno u otro modo, vivimos el mundo que queremos crear.

Ahora. Hay urgencia en todo esto ¡Ya basta! Ya estamos hartos de vivir en un mundo de explotación, violencia y hambre, y también de reproducirlo. Ahora existe una nueva urgencia, la urgencia que nos dicta el tiempo mismo. Es evidente que nosotros, los seres humanos, estamos destruyendo las condiciones naturales de nuestra existencia, y es improbable que pueda revertirse esta tendencia en una sociedad donde la fuerza dominante sea la búsqueda de la ganancia. Las dimensiones temporales del pensamiento radical y revolucionario han cambiado. Nosotros colocamos una calavera sobre nuestros escritorios, como los monjes de la antigüedad, no para glorificar la muerte, sino para centramos en el peligro latente e intensificar la lucha por la vida. Ya no tiene más sentido hablar de la paciencia como una virtud revolucionaria, o hablar de la revolución del futuro ¿De qué futuro? Necesitamos la revolución ahora, aquí y ahora. Es tan absurdo, tan necesario, tan obvio.

Nada más común, nada más obvio. No hay nada especial en ser un revolucionario anticapitalista. Ésta es la historia de mucha gente, de millones, quizás de miles de millones.

Es la historia del compositor de Londres que expresa su enojo y su sueño por una sociedad mejor a través de la música que crea. Es la historia del jardinero de Cholula que cultiva un jardín para luchar contra la destrucción de la naturaleza. Del trabajador de la planta automotriz en Birmingham que va por la noche a su huerta comunitaria para desarrollar alguna actividad que le otorgue sentido y placer. De los campesinos indígenas de Oventic, en Chiapas, que organizan un espacio autónomo de gobierno y lo defienden todos los días contra el hostigamiento de los paramilitares. Del profesor universitario de Atenas que programa un seminario por fuera de la estructura universitaria para incentivar el

pensamiento crítico. Del editor de libros de Barcelona que privilegia su actividad en la publicación de libros contra el capitalismo. De los amigos de Porto Alegre que constituyen un coro, tan sólo porque disfrutan cantando. De los maestros de Puebla que enfrentan la represión policial para luchar por un tipo diferente de escuela, por una educación diversa. De la directora teatral de Viena que decide utilizar su talento para abrir un mundo diferente al público que asiste a sus puestas escénicas. Del trabajador del *call-center* de Sidney que ocupa plenamente sus momentos libres tramando cómo encarar la lucha por una sociedad mejor. Del pueblo de Cochabamba, que se une y libra una batalla contra el gobierno y el ejército para que el agua no sea privatizada, sino sometida a su control comunitario. De la enfermera de Seúl que hace hasta lo imposible para cuidar a sus pacientes. De los trabajadores de Neuquén que ocupan la fábrica y la recuperan para sí. Del estudiante de Nueva York que decide que la universidad es una oportunidad para cuestionar el mundo. Del joven de la ciudad de México que indignado por la brutalidad del capitalismo se va a la selva para organizar la lucha armada en pos de cambiar el mundo. De la maestra jubilada de Berlín que dedica su vida a la lucha contra la globalización capitalista. De la empleada pública de Nairobi que dedica su tiempo libre a la lucha contra el sida. De la profesora universitaria de Leeds que usa el margen aún existente en algunas universidades para organizar un curso sobre activismo y cambio social. Del anciano que vive en un miserable edificio de departamentos en los suburbios de Beirut y que cultiva plantas en el alféizar de la ventana como una rebelión contra el asfalto que nos rodea. De la muchacha en Liubliana, del joven en Florencia que, como tantos otros en todo el mundo, dedican sus vidas a esbozar nuevas formas de lucha por un mundo mejor. Del campesino de Huejotzingo que se rehúsa a permitir que su pequeña huerta sea anexada a un enorme depósito de comercialización de automóviles. Del grupo de amigos sin techo de Roma que ocupan una casa abandonada y se rehúsan al pago de un alquiler. Del entusiasta en Buenos Aires que dedica su gran energía a abrir nuevas perspectivas para un mundo diferente. De la muchacha en Tokio que se plantea no ir a trabajar hoy, y va a un parque a sentarse para leer un libro (éste o cualquier otro) Del joven en Francia que se dedica a

construir baños secos como una forma de contribuir al cambio radical de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Del ingeniero en comunicaciones de Jalapa que deja su empleo para pasar más tiempo con sus hijos. De la mujer de Edimburgo que en todo lo que ella hace expresa su rabia mediante la creación de un mundo de amor y de apoyo mutuo.

Esta es la historia de gente común; a algunos los conozco; de algunos de ellos he oído hablar, y a algunos los he inventado. Gente común, rebeldes, revolucionarios quizá. Dicen los zapatistas en su más profundo y difícil desafío: "Somos mujeres y hombres, niños y ancianos comunes, es decir, rebeldes, inconformes, incómodos, soñadores" (Marcos, 1999)

La *gente común* de nuestra lista es muy diferente entre sí. Puede parecer extraño colocar al trabajador de la automotriz que va a su huerta comunitaria por las noches junto al joven que se va a la selva a organizar la lucha armada contra el capitalismo. Sin embargo, existe una continuidad. Lo que ambos tienen en común es que comparten un movimiento de rechazo-y-creación, rechazo del mundo actual, creación de otro. Ellos son rebeldes, no víctimas; sujetos, no objetos. En el caso del trabajador de la planta automotriz es individual y sólo por las noches y los fines de semana. En el caso del joven en la selva es un compromiso muy peligroso con una vida de rebelión. Muy diferentes y, sin embargo, con una línea de afinidad que sería muy equivocado pasar por alto.

Nada más sencillo. El teórico francés del siglo XVI, Etienne de La Boétie, expresó la simplicidad de la revolución con gran claridad en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* (2006: 26 y 28):

Vosotros sembráis vuestros campos para que él los devaste; amobláis y llenáis vuestras casas para darle pasto a sus saqueos, alimentáis a vuestras hijas para que tenga con qué saciar su lujuria; y a vuestros hijos para que los convierta en soldados (¡y lo felices que están!), los conduzca a sus guerras, los lleve a la carnicería, los transfigure en los ministros de sus codicias y los ejecutores de sus venganzas; os matáis trabajando para que él pueda repantigarse en sus delicias y revolcarse en los sucios y feos placeres; os debilitáis, para volverlo más fuerte y duro y poder teneros con las riendas más cortas. Y de tantas ignominias que los mismos animales no tolerarían o padecerían, podríais libraros si lo intentarais, no de

libraros, sino tan sólo de querer hacerlo.

Decidíos a [no servir más]*, y ya os veréis libres; no pretendo que lo empujéis o lo sacudáis, sino tan sólo que dejéis de sostenerlo, y veréis que, cual un gran coloso a quien se sustrajo su base, por su propio peso, se derrumbará y se romperá.

Todo lo que el tirano tiene proviene de nosotros y de la explotación a que nos somete. Sólo tenemos que dejar de trabajar para él y él dejará de ser un tirano, porque la base material de su urania habrá desaparecido. Hacemos al tirano; para ser libres debemos dejar de hacer al tirano. La clave para nuestra emancipación, para convertimos completamente humanos, es sencilla: rehusar, desobedecer. *Decidíos a no servir más, y ya os veréis libres.*

Nada más difícil, sin embargo. Podemos rehusamos a realizar el trabajo que crea al tirano, podemos dedicarnos a un tipo diferente de actividad. En lugar de doblegar nuestros cuerpos "trabajando para que él pueda repantigarse en sus delicias y revolcarse en los sucios y feos placeres", podemos hacer algo que consideramos importante o deseable. Nada es más obvio y, sin embargo, sabemos que no es tan sencillo. Si no dedicamos nuestras vidas al trabajo que crea el capital, enfrentamos la pobreza, hasta el hambre y, a menudo la represión física. Un poco más allá desde donde estoy escribiendo este texto el pueblo de Oaxaca impuso su control sobre la ciudad durante un período de cinco meses contra un gobernador corrupto y brutal. En definitiva, su rebelión pacífica fue reprimida con violencia y muchos fueron torturados, abusados sexualmente, amenazados con ser arrojados desde helicópteros, a algunos les quebraron sus dedos y otros, simplemente, fueron desaparecidos. Para mí, Oaxaca está apenas un poco más allá. Pero para ti, estimado lector, no está mucho más lejos y existen tantos otros "apenas un poco más allá" donde se cometen atrocidades en tu nombre Abu Ghraib, Guantánamo y hay muchos, muchos más que también podríamos elegir.

A menudo, esto parece algo que no tiene remedio: como tantas revoluciones fracasadas, tantos experimentos emocionantes, apasionados ejemplos de anticapitalismo que han terminado en frustración y recriminación. Se ha dicho que "hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo"

(*Turbulence*, 2008: 3) Hemos alcanzado una etapa en la que es más fácil pensar en la total aniquilación de la humanidad que imaginar un cambio en la organización de una sociedad manifiestamente injusta y destructiva ¿Qué podemos hacer?

Nuestro método es el método
de la grieta
<tesis 2>;

La imagen que sigue viniendo a mi mente es la de una pesadilla inspirada en el cuento "El pozo y el péndulo" de Edgar Allan Poe (2009) Estamos todos en una habitación de cuatro paredes, un techo, un piso y no hay ventanas ni puertas. La habitación está amueblada y algunos estamos sentados cómodamente, otros no. Las paredes van avanzando hacia el medio de modo gradual, unas veces de forma más lenta, otras más rápido, incomodándonos cada vez más, avanzando todo el tiempo, amenazando aplastamos hasta la muerte.

Se generan discusiones en la habitación, pero en lo esencial se centran sobre cómo arreglar el mobiliario. La gente no parece ver el avance de las paredes. De vez en cuando se organizan elecciones acerca de cómo colocar los muebles. Estas elecciones no carecen de importancia, con ellas algunos se sienten más cómodos, otros menos, pueden, incluso, afectar la velocidad con que se están moviendo las paredes, pero no hacen nada por parar su inexorable avance.

A medida que las paredes se van acercando, hay quienes reaccionan de diferentes maneras. Algunos se rehúsan absolutamente de verlo, encerrándose en el mundo de Disney y defendiendo con tenacidad las sillas que ocupan. Otros ven el peligro y lo denuncian, construyen un partido con un programa radical y miran hacia un día del futuro en el que no habrá más paredes. Otros, y entre ellos me incluyo, se lanzan contra las paredes y tratan desesperadamente de hallar grietas o fallas por debajo de la superficie o de crearlas golpeando las paredes. Esta búsqueda —y creación— de grietas es una actividad práctico-teórica, un arrojamos físicamente contra las paredes y también un detenemos a reflexionar y buscar las grietas o las fallas en la superficie. Las dos actividades son complementarias, la teoría sólo tiene sentido si se la entiende como parte del esfuerzo desesperado

por hallar una salida, por crear grietas que desafíen el avance aparentemente imparable del capital, de las paredes que nos están empujando hacia nuestra destrucción.

Estamos locos, por supuesto. Desde el punto de vista de quienes defienden sus sillones y discuten la disposición del mobiliario en el período previo de la próxima elección, estamos indudablemente locos. Quienes corremos buscando, viendo grietas que son invisibles a los ojos de los que permanecen sentados en sus sillones (incluso si llegaran a verlas —si es que lo logran—, las apreciarán como cambios en el diseño del empapelado y las bautizarán como "nuevos movimientos sociales") Lo más inquietante es que tal vez ellos tengan razón: quizá nosotros estemos locos, quizá no haya salida, quizá las grietas que vemos existan sólo en nuestra fantasía. La vieja certeza revolucionaria ya no puede resistir. No hay absolutamente garantía alguna de un final feliz.

La apertura de las grietas es la apertura de un mundo que se nos presenta como cerrado, es la apertura de categorías que en la superficie niegan el poder del ser humano para descubrir en su núcleo fundamental el hacer que ellas niegan y encarcelan[1]. En palabras de Marx ésta es una crítica *ad hominem*, es decir, el intento por irrumpir a través de las apariencias de un mundo de cosas y de fuerzas incontrolables para comprender el mundo en términos del poder del hacer humano[2]. El método de la grieta es dialéctico, no en el sentido de presentar un nítido flujo de tesis, antítesis y síntesis, sino en el sentido de una dialéctica negativa, de una dialéctica de la inadecuación [3]. Muy sencillamente, pensamos el mundo a partir de nuestra inadecuación.

El método de la grieta es el método de la crisis: quisiéramos comprender a la pared, pero no a partir de su solidez, sino desde sus grietas. Queremos comprender al capitalismo pero no como dominación, sino desde la perspectiva de sus crisis, contradicciones, sus debilidades, y queremos entender cómo nosotros mismos somos esas contradicciones. Ésta es teoría crítica, teoría de crisis. La teoría crítica o de crisis es la teoría de nuestro choque con el entorno. La humanidad —en todos sus sentidos— choca cada vez más con el capitalismo, se le hace cada vez más y más difícil conformarse a medida que el capital exige más y más. Sencillamente, cada vez más gente no encaja con el sistema o, si tratamos de ajustarnos al capital

como al lecho cada vez más pequeño de Procusto, lo hacemos con frecuencia al costo de dejar atrás fragmentos de nosotros mismos. Ésta es la base de nuestras grietas y de la creciente importancia de una dialéctica de la inadecuación. Queremos comprender la fuerza de nuestra inadecuación, queremos saber cómo golpeando una y otra vez nuestra cabeza contra la pared lograremos derribarla.

Ya es hora de aprender el nuevo
lenguaje de una nueva lucha
<tesis 3>;

Hay una gran angustia en todo esto. Es la angustia del *qué podemos hacer*. Vemos y sentimos las injusticias del capitalismo a nuestro alrededor: los seres humanos durmiendo en las calles hasta en las ciudades más ricas[1].

Los millones que viven al borde del hambre hasta que mueren de ella. Vemos los efectos de nuestro sistema social en el mundo natural, la colosal acumulación de basura, el calentamiento global para el que puede ya no haber remedio. Vemos a los poderosos en la televisión y queremos gritarles. Todo el tiempo nos repetimos infinitamente: ¿qué podemos hacer? [2].

Este libro es el hijo de otro: *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) donde se afirmaba que la necesidad del cambio social radical —la revolución— es más urgente y más obvia que nunca, pero no sabemos cómo llevarla a cabo. Sabemos por experiencia y reflexión que no podemos hacerlo tomando el poder estatal. Pero, entonces, ¿cómo? El eco vuelve y retoma una y otra vez: pero, entonces, ¿cómo? En una reunión tras otra se plantea que es cierto, que no queremos quedar atrapados en el falso y destructivo mundo de la política estatal, pero, entonces ¿cómo y qué podemos hacer? Hicimos un gran experimento en Oaxaca donde el pueblo tomó el control de la ciudad durante cinco meses, pero luego fuimos brutalmente reprimidos, entonces, ahora, ¿adonde vamos? Ahora, con la crisis manifiesta del capitalismo la cuestión llega cada vez con más urgencia: pero, entonces, ¿cómo y qué hacemos?

El hijo es totalmente independiente de su madre: no es necesario leer a su predecesor para entender el argumento que desarrollamos en estas páginas. Todavía, la preocupación es la misma: ¿cómo podemos pensar en cambiar el mundo de modo radical cuando esto parece ser imposible? ¿Qué podemos hacer?

Este libro ofrece una respuesta sencilla: *agrietar el capitalismo*. Romperlo de tantas maneras como podamos y tratar de expandir y multiplicar las grietas e impulsar su confluencia.

La respuesta no es una invención de este libro. Por el contrario, este libro, como todos los libros, es parte de un momento histórico, parte del flujo de la lucha. La respuesta que ofrece refleja un movimiento que ya está en marcha. En este mundo en el que el cambio radical parece tan impensable, ya hay un millón de experimentos en búsqueda de cambios radicales, en hacer cosas de una manera totalmente diferente. Esto no es nuevo, las proyecciones experimentales que apuntan hacia un mundo diferente son, con toda probabilidad, tan antiguas como el mismo capitalismo. Pero ha habido un resurgimiento en los años recientes, una creciente percepción de que no podemos esperar a la gran revolución, que tenemos que comenzar por crear algo diferente aquí y ahora. Estos experimentos son, posiblemente, los embriones de un nuevo mundo, los movimientos intersticiales a partir de los cuales podría crecer una nueva sociedad.

La argumentación es, entonces, que la única manera posible de concebir la revolución sea como un proceso intersticial. A menudo, se sostiene que la transición del capitalismo a una sociedad poscapitalista, a diferencia de la que se dio entre el feudalismo y el capitalismo, no puede ser un movimiento intersticial. Esta opinión ha sido reafirmada hace poco por Hillel Ticktin (2008): "El cambio del socialismo al capitalismo es cualitativamente diferente del que tuvo lugar entre el feudalismo y el capitalismo porque el socialismo no puede nacer en los intersticios del capitalismo. La nueva sociedad sólo puede nacer cuando sea derribado el sistema mundial capitalista[3]. Aquí se argumenta que, por el contrario, el reemplazo revolucionario de un sistema por otro es imposible e indeseable. La única manera de pensar en cambiar el mundo radicalmente es como una multiplicidad de movimientos intersticiales, partiendo desde lo particular.

Es en los intersticios donde hallaremos la *gente común*, que son los héroes de este libro. Enseguida se levantan objeciones rotundas al carácter común y ordinario de nuestra gente: el trabajador metal-mecánico que va a la huerta comunitaria, la muchacha que lee su libro en el parque, los amigos que se juntan para formar un coro, el

ingeniero que abandona el trabajo para cuidar a sus hijos, ¿cómo es posible considerarlos como protagonistas de una revolución anticapitalista? Sin embargo, cuando pensamos que el cambio revolucionario es necesariamente intersticial la respuesta es sencilla: ¿quiénes provocaron la transformación social del feudalismo al capitalismo? ¿Fueron Danton y Robespierre o fueron los miles de burgueses olvidados y, con toda probabilidad, aburridos que sencillamente empezaron a producir de una forma diversa y a vivir sus vidas de acuerdo con criterios y valores diferentes? En otras palabras, el cambio social no es producido por los activistas, por más importante que pueda ser —o no— el activismo en este proceso. El cambio social es más bien el resultado de la transformación apenas visible de las actividades cotidianas de millones de personas[4]. Debemos buscar más allá del activismo, entonces, para descubrir los millones y millones de rechazos y de otros-haceres, millones y millones de grietas que constituyen la base material del cambio radical posible.

Sin embargo, nos debe quedar claro que la respuesta esbozada en este volumen —*agrietar el capitalismo*-, puede ser una respuesta-no-respuesta. Quizá sea como un holograma que parece tan sólido que uno quiere extender la mano para tocarlo, y cuando lo hacemos ya no está allí ¿Podemos en verdad agrietar el capitalismo? ¿Qué significa? ¿El capitalismo es realmente una superficie dura que podemos agrietar, o es sólo un lodo viscoso que cuando tratamos de agrietarlo vuelve a su lugar, tan repugnante y entero como siempre?

¿O acaso hay algo que nuestros cansados ojos no ven? ¿Podría ser que nuestros intentos de ruptura estén creando algo hermoso que está surgiendo de las profundidades del lodo? ¿Algo que nuestros ojos tienen dificultad en ver, y nuestros oídos en escuchar, algo que habla con una voz que no entendemos?

Si la madre y el hijo tartamudean y farfullan de forma incoherente, quizá sea debido a que están aguzando sus sentidos para ver, oír, hablar un nuevo lenguaje de una emergente constelación de lucha. Existen momentos en que los modelos, las pautas de conflicto cambian, aparecen signos exteriores de defectos estructurales subyacentes, manifestaciones de crisis. El problema es que cada cambio significativo en el modelo trae problemas de comprensión, porque nuestras mentes están acostumbradas al viejo

modelo, pero si aplicamos los viejos conceptos existe el peligro de que, a pesar de nuestras intenciones, y por más militantes que sean nuestros compromisos con el comunismo —o lo que sea—, nuestro pensamiento se convierta en un obstáculo para las nuevas formas de lucha. Nuestra tarea es aprender el nuevo lenguaje de la lucha y, aprendiendo, participar en su formación. Posiblemente, lo que ya ha sido dicho en estas primeras páginas, sea un paso vacilante en el aprendizaje y la formación de este lenguaje. Esa es mi más alta ambición, ésa es la apuesta de este libro.

El aprendizaje de un nuevo lenguaje, es un proceso vacilante, un caminamos-preguntando, un intento por crear conceptos-preguntas abiertos en lugar de establecer un paradigma para la comprensión de la presente etapa del capitalismo[5]. El libro está organizado en tesis, siendo cada una de ellas una pregunta bajo la forma de un desafío, una provocación. Las tesis pueden ser vistas como una serie de retos, en los que te desafío, amable lector, a avanzar hasta el siguiente punto de la argumentación. A veces siento como que el libro fuese un viaje en tren, donde estoy haciendo todo lo posible para empujar a los lectores que viajan en él para que lo abandonen en las sucesivas estaciones: entonces, si se aceptan todos los argumentos, puede ser que no los haya empujado con la fuerza necesaria.

En todo esto existen inquietudes, dudas, peligros. Cuando aguzamos nuestra vista y nuestro oído para percibir algo que apenas vemos, que apenas discernimos o distinguimos, puede ser que estemos ejercitando nuestros sentidos o puede ser que sólo estemos fantaseando y que eso que apenas vemos y oímos realmente no exista, que sea tan sólo el producto de nuestras ilusiones. Quizá. Pero necesitamos actuar, hacer algo, romper el terror de nuestra estampida hacia la destrucción. Preguntando caminamos, pero caminando, no quedándonos quietos, es como desarrollamos nuestras preguntas. Mejor es salir, encaminarse hacia lo que puede ser la mala dirección, e ir creando el camino, en lugar de quedarse y estudiar detenidamente un mapa que no existe. Entonces, guardemos nuestros temores y dudas, y miremos las fuentes de la esperanza, el millón de intentos por romper con la lógica de la destrucción

Parte II

Las grietas: la antipolítica de la dignidad

Las grietas comienzan con un no,
a partir del cual crece la dignidad,
una negación-y-creación
<tesis 4>;

Imaginemos una capa de hielo cubriendo un oscuro lago de posibilidades y que gritamos un ¡no! tan fuerte que el hielo comienza a agrietarse ¿Qué es lo que se descubre? ¿Qué es ese líquido oscuro que —a veces, no siempre— lenta o rápidamente sale a borbotones por la grieta? Lo llamaremos dignidad. La grieta en el hielo se desplaza, imprevisible, a veces con rapidez, a veces más lenta, a veces ensanchándose o estrechándose, a veces congelándose de nuevo y desapareciendo o reapareciendo otra vez. Alrededor de todo el lago hay personas haciendo lo mismo que nosotros, gritando ¡no! tan fuerte como es posible, creando grietas que se mueven como lo hacen las grietas en el hielo, en forma imprevisible, extendiéndose, buscando unirse con otras grietas, y algunas congelándose de nuevo. Cuanto más fuerte es la corriente de la dignidad en ellas, más fuerte será la fuerza de las grietas.

Decidíos a no servir más —nos dice La Boétie— y ya os veréis libres. La ruptura comienza con el rechazo, con el no. No, no cuidaremos tus ovejas, no araremos tus campos, no construiremos tu automóvil, no rendiremos tus exámenes. Se revela aquí la verdad de la relación de poder: el poderoso depende de aquellos que no tienen poder. El señor depende de sus siervos, el capitalista depende de los trabajadores que crean su capital.

Sin embargo, la fuerza real del *no servir más* llega cuando en su lugar hacemos otra cosa: no sirváis más, y luego, ¿qué? Si sólo nos

cruzamos de brazos y no hacemos nada en absoluto, pronto enfrentaremos el problema del hambre. El *no servir más*, si no conduce a otro-hacer, a una actividad alternativa, puede fácilmente convertirse en una negociación sobre los términos de la esclavitud. Los obreros que dicen *no* y se cruzan de brazos o van a la huelga, implícitamente están expresando "no, no obedeceremos esta orden" o bien "no seguiremos trabajando bajo estas condiciones"

Esto no excluye la continuación de la esclavitud —de la relación de empleo— bajo otras condiciones. El *no servir más* se convierte en un paso en la negociación de nuevas condiciones de esclavitud.

Es una cuestión diferente cuando la negación se convierte en una negación-y-creación[1]. Se trata de un desafío más serio: los trabajadores dicen no y ocupan la fábrica, declaran que ellos no necesitan patrón y comienzan a exigir o a convocar a un mundo sin patrones[2].

Pensemos en la triste historia de mister Peel, quien, como nos lo ha contado Marx (1983, I: 957):

Se llevó con él al río Swan en la nueva Holanda medios de subsistencia y de producción por un importe equivalente a cincuenta mil libras esterlinas. El señor Peel era tan previsor que trasladó, además, tres mil personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río Infortunado señor Peel que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan.

Lo que sucedió fue que la tierra, en la comarca del río Swan, estaba libremente disponible, de modo que los tres mil trabajadores partieron a cultivar sus propias tierras. Podemos imaginamos la escena de ataque de ira del infortunado mister Peel cuando los trabajadores rehusaron obedecer sus órdenes, y cómo este enojo se fue convirtiendo en desesperación cuando los vio irse para desarrollar una vida alternativa y libre de amos. El hecho de que la tierra fuera fácilmente disponible posibilitó que esos trabajadores convirtieran su rechazo en una ruptura decisiva, con el desarrollo de una actividad en un todo diferente a la que mister Peel había planeado para ellos.

Pensemos en la emocionante historia de los maestros de Puebla[3].

Cuando el gobierno anunció en 2008 la creación de un nuevo esquema con el argumento de mejorar la calidad de la educación, imponiendo un mayor individualismo, más fuerte competencia entre los estudiantes, una evaluación más estricta del trabajo de los maestros y otras medidas, los maestros dijeron: "No, no lo aceptaremos" Cuando el gobierno se rehusó a escuchar, los maestros disidentes fueron más allá del simple rechazo y, tras consultar con miles de estudiantes y de padres de estudiantes, elaboraron su propia propuesta para mejorar la calidad de la educación, promoviendo una mayor cooperación entre estudiantes, más énfasis en el pensamiento crítico, la preparación para el trabajo cooperativo no directamente subordinado al capital, y comenzaron a investigar formas de implementar su esquema en oposición a las directivas estatales, tomando control de las escuelas[4] (véase SNTE, 2009) Aquí también el rechazo inicial comienza a abrirse hacia algo más, a una actividad educacional que no sólo resiste, sino que rompe con la lógica del capital.

En ambos casos el *no*, está respaldado por otro-hacer. Esta es la dignidad que puede llenar las grietas creadas por el rechazo. El *no* original no es un cierre, sino una apertura a una actividad diferente, el umbral a un contra mundo con una lógica diferente y un lenguaje diferente.[5] El *no* se abre a un espacio-tiempo en el que tratamos de vivir como sujetos en lugar de objetos, éstos son tiempos o espacios en los que afirmamos nuestra capacidad para decidir por nosotros mismos lo que deberíamos hacer, ya sea, cantar, hablar con nuestros amigos, jugar con nuestros hijos, cultivar la tierra de una forma diferente, desarrollar e implementar proyectos para una educación crítica. Estos son tiempos o espacios en los que tomamos control de nuestras propias vidas, asumimos la responsabilidad de nuestra propia humanidad.

La dignidad es el desarrollo de la potencia del poder del *no*. Nuestro rechazo nos enfrenta con la oportunidad, la necesidad y la posibilidad de desarrollar nuestras propias capacidades. Las mujeres y hombres que dejaron a mister Peel en la estacada se encontraron con la oportunidad y necesidad de desarrollar capacidades reprimidas, dada su condición previa de servidumbre. Los maestros que rechazan los libros de textos estatales están obligados a desarrollar otra educación. El asumir la responsabilidad por

nuestras vidas es en sí mismo una ruptura con la lógica de la dominación. Esto no significa que todo saldrá perfecto. La dignidad es una ruptura, una negación, un movimiento, una exploración. Debemos ser cuidadosos en no convertirla en un concepto positivo, dándole así una quietud mortecina. Las mujeres y los hombres que abandonaron a mister Peel pudieron muy bien haberse transformado en pequeños propietarios de tierra que defenderían sus propiedades contra todos los recién llegados. Los maestros que toman sus escuelas para crear una educación crítica pueden posiblemente reproducir prácticas autoritarias tan malas como las que están rechazando. Lo importante es el movimiento, el moverse contra-y-más-allá: el negar-y-crear de quienes abandonaron a mister Peel, más que los nuevos espacios que crearon. La toma de las escuelas por parte de los maestros más que las escuelas que tomaron. Lo principal es la asunción de nuestra propia responsabilidad, aunque los resultados bien puedan ser contradictorios.[6]

La dignidad, el movimiento de negar-y-crear, de tomar control de nuestras vidas no es una cuestión simple. Es, como lo hemos dicho, un líquido oscuro saliendo a borbotones de un lago de posibilidades. Otorgarle solidez positiva a lo que sólo puede ser un movimiento de rechazo, creación y exploración nos puede llevar fácilmente a la desilusión. Un colectivo pro zapatista, un centro social o un grupo de *piqueteros* terminan en conflicto y desorganizados y, entonces, llegamos a la conclusión de que todo fue una ilusión, en lugar de percibir que esas dignidades son inevitablemente contradictorias y experimentales. Las grietas siempre son preguntas, nunca respuestas.

Es importante no idealizar las grietas o adjudicarles una potencia positiva que no poseen. Sin embargo, es allí desde donde comenzamos, desde las grietas, las fisuras, los cismas, los espacios de negación-y-creación rebelde. Partimos de lo particular, no de la totalidad. Partimos de nuestra inadecuación al mundo, de la multiplicidad de las rebeliones, dignidades, grietas particulares, no de la gran lucha unificada que simplemente no existe, no desde el sistema de dominación. Partimos del estar enojados e intentando crear algo más, otra cosa; porque allí es donde vivimos, ahí es donde estamos. Quizá sea un lugar extraño para comenzar, pero

estamos buscando algo extraño, estamos buscando la esperanza en una noche oscura. Estamos tratando de teorizar la esperanza-contra-toda-esperanza. Esta es la única pregunta teórica que queda planteada para la humanidad.

Una grieta es la creación
perfectamente común de un espacio
o momento en el que afirmamos
un modo diferente de hacer
<tesis 5>;

"No, en este espacio, en este momento no vamos a hacer lo que la sociedad capitalista espera de nosotros. Vamos a hacer aquello que consideramos necesario o deseable". Tomamos el momento o el espacio en nuestras manos y tratamos de hacer allí un lugar de autodeterminación rehusándonos a permitir que el dinero —o cualquier otra fuerza extraña— determine lo que hacemos.

Seguramente eso es lo que esta *gente común*, mencionada al comienzo del libro, tiene en común: el rechazo a permitir que la lógica del dinero configure su actividad. La decisión de tomar un espacio o un momento en sus propias manos y estructurar sus vidas de acuerdo con sus propias decisiones[1]. En algunos casos, esto es una acción directa y no teorizada, por ejemplo, los amigos que forman un coro por el placer de cantar, la enfermera que trata de ayudar con plenitud a sus pacientes, el trabajador de la automotriz que disfruta el mayor tiempo posible en cultivar su huerta comunitaria. En otros casos esto es parte de una comprensión de que el dominio del dinero es el centro de un entero sistema de dominación social, un sistema de sometimiento al que llamamos capitalismo. En ese caso, el rechazo a permitir que el dinero domine nuestra actividad es parte de una negativa consciente al capitalismo y es entendido como parte de la lucha contra él, como la directora de teatro en Viena, el pueblo de Cochabamba en lucha contra la privatización del agua, los campesinos en Chiapas que luchan para cambiar sus comunidades, etcétera. No es que haya una clara división entre quienes tienen *conciencia de clase* y quienes carecen de ella. Hay, más bien, un espectro variable de conciencia de las resonancias y de las consecuencias de aquello que están haciendo, una conciencia que puede estar sólo indirectamente relacionada con el impacto de las acciones mismas. El trabajador de la automotriz

que va a su huerta por la noche puede muy bien haber leído *El capital* y estar meditando sobre los males del capitalismo y la necesidad urgente de un cambio radical en la relación entre los seres humanos y otras formas de vida mientras riega sus plantas, al mismo tiempo, la mujer que choca con el ejército para impedir la privatización del agua puede estar, sencillamente, pensando en cómo alimentar a su familia más que en la lucha global contra la mercantilización de las necesidades básicas. Hay una dinámica en todo esto. La cuestión de las grietas es que corren y pueden moverse en forma rápida e impredecible. Es por eso que no tiene sentido hacer distinciones drásticas. El trabajador automotriz hoy está regando sus plantas, pero mañana puede estar en las calles luchando contra Monsanto. La mujer que lucha en el presente por el agua puede al día siguiente comenzar a reflexionar sobre las formas en que el capitalismo está destruyendo al mundo. El movimiento de las grietas es un movimiento de experiencia, muy a menudo un *aprendizaje-en-lucha* (véase Ghiotto, 2005), aunque nos equivocaríamos si pensáramos en el movimiento como unidireccional, también sucede que los seres humanos se cansan y que las grietas se congelan de nuevo.

Toda esta gente rechaza, de una manera u otra, que el dinero determine su actividad, y oponen a esa lógica otro concepto del hacer, un otro-hacer, que ellos mismos buscan configurar en forma individual o colectiva. Ellos tratan de hacer lo que ellos mismos consideran deseable o necesario. Por supuesto, esto no es autodeterminación pura porque lo que consideramos deseable o necesario está afectado por la sociedad en la que vivimos y debido a que no controlamos el ambiente en el que actuamos. Aun así, se trata de un impulso *hacia* la autodeterminación social, es un impulso no sólo contra sino también más allá de la determinación de nuestras vidas por el capital.

La grieta no se encuentra aislada. Muy a menudo es un exceso, el desborde de una lucha más limitada. Los maestros en Puebla luchan contra la reestructuración neoliberal de la educación que busca imponer el gobierno, y cuando el gobierno rechaza su propuesta, ellos redactan su propio plan alternativo para mejorar el sistema educacional[2] (véase Salom, 2009). Se anuncia un cierre de fábrica y los trabajadores comienzan a negociar los términos de la

indemnización, cuando no consiguen lo que quieren deciden ocupar la fábrica y hacerla funcionar como una cooperativa y, entonces, comienzan a exigir un mundo sin patrones. Los estudiantes protestan contra la introducción de la matrícula o contra los aranceles y cuando no hay respuesta sacan a la calle sus bancos y comienzan a construir un tipo diferente de educación. En cada uno de estos casos, las grietas, los espacios o momentos en los que rechazamos la autoridad externa y afirmamos que "aquí y ahora mandamos nosotros" son ramificaciones de luchas más limitadas Nos acercamos hacia los límites del sistema y la ira que es inherente a todo conflicto nos impulsa más allá de esos límites a afirmar una lógica diferente, una lógica —o quizá una antilógica— de la autodeterminación. La lógica de las demandas cede lugar a la simple afirmación de nuestro propio dominio.

Las grietas no siempre son un desborde directo de luchas más limitadas. A veces surgen de una decisión consciente de un grupo de personas de rechazar las limitaciones o restricciones del capitalismo. Puede ser un grupo de estudiantes que deciden que no quieren someter sus vidas a las exigencias del capital y hallarán una forma de vivir contra y más allá del sistema hasta donde puedan. O distintos grupos uniéndose para fundar un centro social, que podrá ser tanto un centro para la actividad anticapitalista como un espacio para desarrollar otras relaciones sociales. O un grupo de amigos que decide que la mejor manera de frenar la destrucción de la naturaleza es vivir en el campo y producir sus propios alimentos en forma biointensiva. A menudo, esas actividades son de tiempo parcial[3]: la gente en el centro social, por ejemplo, dedica tanto tiempo como sea posible a la lucha anticapitalista, pero también emprende trabajos, al menos ocasionalmente, para poder sobrevivir; o los amigos que deciden vivir cultivando su propio alimento y crean su comunidad ideal usando las jubilaciones que ya han ganado por sus trabajos. Aquí no hay pureza, sino un rechazo común a la lógica cohesiva del capitalismo y el intento de crear algo diferente.

Las grietas pueden ser, entonces, el resultado de una opción consciente, y también pueden ser el resultado de una expulsión forzada de las relaciones sociales capitalistas. Más y más personas están siendo despedidas de sus empleos, o descubren que no tienen

manera alguna de conseguir un empleo, o que si lo logran sólo será sobre una base muy eventual y precaria. Se ven obligados a hacer sus vidas de otras maneras. Los sistemas estatales de subsidios de desempleo y de asistencia social —allí donde existen— están diseñados para extender la disciplina del empleo hasta a los desocupados, para asegurarse de que éstos funcionen realmente como un ejército de reserva industrial. No obstante, la mayoría de los desocupados o parados en el mundo caen por fuera de estos sistemas y tienen que hallar una forma de sobrevivir sobre la base de alguna combinación de empleo eventual u ocasional, pequeños comercios o servicios —vendiendo golosinas o baratijas o limpiando parabrisas de los automóviles en las esquinas, por ejemplo —, o desarrollando formas de solidaridad entre los miembros de la familia, amigos o vecinos. El poder del dinero y de las mercancías sigue siendo enorme en esos casos, aunque las formas de solidaridad social a menudo generan formas de vida y organización que se contraponen a la lógica del capital. Si una gran parte de la población mundial sobrevive con menos de 1 dólar diario, es debido a que por lo general han construido formas de solidaridad mutua, de apoyo mutuo que en lo habitual no existen en las partes más *avanzadas* del mundo[4]. En muchas partes del mundo la construcción de relaciones sociales alternativas es simplemente una necesidad: el empleo capitalista es irrelevante y el Estado capitalista no funciona ni siquiera como policía ni para construir caminos. Para el Estado y para el capital éstas son áreas prohibidas, no necesariamente debido a ninguna rebelión política, sino por algo más sencillo: la policía teme entrar en ellas.

La simple supervivencia exige que las personas se reúnan y asuman la organización de su propia vecindad o ciudad, y en el proceso se construyen frecuentemente relaciones solidarias radicales. Un importante ejemplo de esto es El Alto, la ciudad indígena que creció en las afueras de La Paz en Bolivia, y se convirtió en el centro de los movimientos de rebelión en los últimos años. Raúl Zibechi (2006 y 2007) argumenta que estos arrabales, que se han difundido con gran rapidez como resultado de la destrucción neoliberal de la agricultura, han creado grietas en la dominación capitalista y en el control estatal, y que, a su vez, estas grietas han estado en el centro de los estallidos de rebelión en

América Latina en los últimos veinte años.

Vamos a decir, entonces, que toda construcción de otra forma de organización por fuera de la corriente dominante de las relaciones sociales capitalistas debería ser considerada como una grieta en la dominación capitalista? No, si pensamos en la grieta como un espacio o momento de negación-y-creación, de rechazo y de otro-hacer. Estar desocupado o vivir en un arrabal de Bombay, no significa, necesariamente, ningún rechazo del capitalismo, es más bien que las relaciones de apoyo mutuo que se crean en esas condiciones, pueden convertirse sin hesitación en una base material para una suerte de inversión, un verdadero y profundo desvío de ruta, en el que las víctimas emergen súbitamente como rebeldes y las estructuras de sufrimiento, de pronto, se transforman en anticipaciones de un mundo mejor. Esto ha sucedido, por ejemplo, con el movimiento piquetero, el movimiento de trabajadores desempleados en la Argentina, donde algunos grupos —como el Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano— cambiaron radicalmente desde la exigencia de empleos a argumentar que ellos no querían ser empleados ni explotados y que querían dedicar sus vidas a alguna actividad que tuviera sentido y fuera elegida por ellos[5]. Un cambio similar puede verse en menor escala con el movimiento alemán de los *Gluckliche Arbeitslose*, los desocupados felices (véase Paoli, 2002) El ejemplo ya mencionado de El Alto, en Bolivia, es otro caso importante: las estructuras de apoyo mutuo desarrolladas para enfrentar la insoportable pobreza y la negligencia gubernamental —no por los restos de comunidades rurales, sino desarrolladas para satisfacer las demandas de la vida urbana— se convirtieron en la base de uno de los más importantes movimientos de rebelión de los últimos años[6]. Algo similar ha sucedido con los movimientos negros, *gay* e indígenas: lo que antes era visto como una marca vergonzosa se convierte, súbitamente, en una insignia de orgullo. En todos estos casos hay una exclusión de lo convencional y corriente que se revierte cuando estos excluidos declaran que no quieren ser incluidos, que prefieren seguir su propio camino. La exclusión se convierte en rechazo y los modelos de relaciones sociales alternativas construidas para enfrentar la exclusión, se convierten en verdaderas grietas, poderosos espacios de rechazo-y-creación, el mundo es puesto patas arriba.

Ciertamente, hay diferencias entre las grietas creadas por una opción consciente, tal como la de un grupo de amigos que decide formar un centro social, y las que surgen del vuelco de una exclusión (como en el caso de los grupos piqueteros) Sin embargo, no deberían exagerarse las diferencias. Con frecuencia, es difícil distinguir la elección de la necesidad: una decisión por parte de programadores de computación de no trabajar para la industria armamentista sino dedicar su tiempo a la creación de software para ser compartido en forma libre y gratuita, puede ser una respuesta a lo que ellos experimentan como una necesidad existencial. Lo que es importante es no trazar líneas divisorias sino ver las líneas de continuidad. La enormemente exitosa campaña contra el impuesto directo individual en el Reino Unido, a comienzos de los años noventa, fue levantada alrededor de la consigna. "No puedo pagar, no quiero pagar", señalando la unidad entre quienes no podían pagar el impuesto y aquellos que tomaban la decisión de no pagarlo por considerarlo injusto. Del mismo modo, quizá deberíamos pensar en estos rechazos del capitalismo como un veloz calidoscopio de insubordinación en el cual tiene poco sentido establecer diferencias claras.

La cuestión central es la contraposición, aquí y ahora, de una lógica diferente a la lógica del capitalismo. No hay nada raro en esto: es parte de la vida cotidiana. Es la antilógica de lo que concebimos como humanidad, decencia, dignidad, y hasta en los ejemplos en apariencia más inofensivos existe siempre subyacente una insubordinación o una no subordinación. La dignidad no esperará, la grieta es una insubordinación del aquí-y-ahora, no un proyecto para el futuro. No se trata de un "después de la revolución nuestras vidas no estarán subordinadas al capital", sino de un "aquí y ahora rehusamos subordinar nuestra actividad al dominio del capital. Podemos y queremos, y estamos haciendo otra cosa". Hay un cambio en la temporalidad de la rebelión. En muchas maneras, la urgencia de la situación de la humanidad imprime su marca sobre la forma en que luchan los seres humanos. La vieja idea de planificar para una revolución en el futuro suena vacía cuando sabemos que sólo puede haber un futuro muy limitado. El comunismo[7] —o como quiera que se lo llame— se vuelve una necesidad inmediata, no una futura etapa de desarrollo.

Las grietas rompen dimensiones,
rompen la dimensionalidad
<tesis 6>;

Quizá la forma más obvia de pensar las grietas es en términos espaciales: "aquí en la selva Lacandona —o en Oaxaca, en El Alto, en ese centro social, en aquella fábrica ocupada, en este municipio autónomo— no aceptaremos el dominio del capital o del Estado y seremos nosotros que determinaremos nuestra actividad".

Se ha argumentado que en los últimos dos decenios la territorialidad ha sido crucial para el desarrollo de los nuevos movimientos de rebelión Zibechi (2007: 23) escribe:

El arraigo territorial es el camino recorrido por los Sin Tierra, mediante la creación de infinidad de pequeños islotes autogestionados; por los indígenas ecuatorianos, que expandieron sus comunidades hasta reconstruir sus ancestrales "territorios étnicos" y por los indios chiapanecos que colonizaron la Selva Lacandona [] Esta estrategia, originada en el medio rural, comenzó a imponerse en las franjas de desocupados urbanos: los excluidos comenzaron a crear asentamientos en las periferias de las grandes ciudades, mediante la toma y ocupación de predios. En lodo el continente, varios millones de hectáreas han sido recuperadas y conquistadas por los pobres, haciendo entrar en crisis las territorialidades instituidas y remodelando los espacios físicos de la resistencia [] Desde sus territorios, los nuevos actores enarbolan proyectos de largo aliento, entre los que destaca la capacidad de producir y reproducir la vida, a la vez que establecen alianzas con otras fracciones de los sectores populares y de las capas medias.

Este último punto es crucial, porque proporciona una base material para el movimiento hacia la autonomía (Zibechi, 2007).

No hay dudas de que la creación de una base territorial para desarrollar relaciones sociales diferentes, sea esta base la selva Lacandona, los asentamientos de los campesinos sin tierra en el

Brasil, o un centro social en Milán, puede dar una fuerza particular a los movimientos de negación-y-creación. Sin embargo, si ponemos énfasis exclusivamente sobre la territorialidad surge un problema, ya que se corre el riesgo de excluir a muchas personas que aun siendo ardientes rebeldes pueden carecer de arraigos fuertes con un territorio que se encuentre al borde de la rebelión. La

rebeldía puede fácilmente desviarse hacia la solidaridad: dado que Munich, Edimburgo, Nueva York, o dondequiera que uno viva, no se están preparando como para declararse ciudades autónomas y anticapitalistas, entonces, iré a dar mí apoyo a esos territorios donde están pasando cosas emocionantes, iré y pasaré tres *meses* en una comunidad zapatista. Esto puede ser una verdadera ayuda para los zapatistas y puede ayudar a construir un movimiento internacional, pero elude la cuestión central de cómo asumimos desde donde vivimos la responsabilidad de romper con el capital aquí y ahora.

No hay razón, sin embargo, para que debamos pensar en las grietas solamente en términos de rupturas espaciales. La lucha por desmercantilizar un determinado tipo de actividad y someterlo a un control popular, puede ser pensada en términos similares: aquí también hay una lucha por eliminar un área de actividad respecto del funcionamiento capitalista y organizaría siguiendo lineamientos diferentes. Así, por ejemplo, la Coordinadora en Defensa del Agua y de la Vida que luchó en contra de la privatización del agua en Cochabamba, afirmó que ellos habían abierto "un resquicio en el modelo neoliberal imperante en América Latina y el mundo" (Ceceña, 2005: 27; véase también Gutiérrez Aguilar, 2008; Olivera y Lewis, 2004) Hay luchas importantes que se libran en todo el mundo para eliminar de la lógica del capital en áreas tales como el agua, los recursos naturales, la educación, la salud, la comunicación, la música o el software (véase Bollier, 2008) Éstos pueden ser considerados como intentos por crear áreas de exclusión, por construir sectores protegidos donde se fijen carteles alrededor con la advertencia: "Prohibida la entrada al capital"[1]. Estas luchas surgen en muchas formas: como rebeliones populares contra la privatización del agua (como en Cochabamba), como huelgas estudiantiles contra la introducción de aranceles, o la privatización de las universidades (como en Grecia, la ciudad de México o Buenos Aires), como la organización de radioemisoras alternativas que buscan establecer un diferente tipo de comunicación (crucial en el levantamiento en Oaxaca y de creciente importancia en todo el mundo), tanto la creación de escuelas como centros para el aprender la dignidad y la rebelión (el MST en el Brasil o los zapatistas en Chiapas), como la instalación de *ollas populares* en las

calles de Buenos Aires, o el simple postulado cotidiano, por parte de millones de personas de que las leyes de propiedad intelectual pueden ser cuestionadas (bajar música, videos, software y copiar libros gratuitamente, por ejemplo)

A veces, es el simple *¡no!* lo que se hace más evidente en esas luchas, pero hay, a menudo —o quizá siempre—, un otro-hacer implícito en el *no*. Cuando los pobladores de Ateneo se levantaron contra la construcción sobre sus tierras del nuevo aeropuerto de la ciudad de México —y ganaron—, implícitamente, estaban diciendo "rehusamos aceptar la lógica del dinero, continuaremos haciendo lo que sabemos y nos gusta, es decir, cultivando nuestra tierra" Lo mismo sucedió cuando estallaron las luchas contra el trazado de las líneas del tren de alta velocidad (TAV) en la Italia septentrional: el eje central ha sido la consigna No TAV, pero está implícita la defensa de la recuperación de un otro-hacer, un vivir con otro ritmo. No obstante, a veces, el otro-hacer cobra importancia explícita, como en las escuelas alternativas, donde los rebeldes dicen de modo claro que están creando otro tipo de educación para reemplazar la educación autoritaria o alienada implantada por el Estado.

Este tipo de grieta, relacionada con actividades o relacionada con los recursos, a veces, es considerada como la defensa o creación de un bien común. El capitalismo, desde su comienzo, ha sido siempre un movimiento de cercamiento, un movimiento de convertir lo que era de disfrute o uso común en una propiedad privada. El ejemplo más obvio, proveniente del capitalismo de los primeros tiempos, es el cercamiento de las tierras, pero toda forma de propiedad privada implica un cercamiento; una apropiación, una separación de algo que antes era de disfrute o uso común. La fase neoliberal del capitalismo ha sido testigo de una aceleración de este proceso de cercamiento y ha engendrado una enorme cantidad de luchas para defender lo que es poseído en común Dyer-Witherford (2007: 82) sugiere que conviene pensar en tres tipos de bienes comunes, aparte de la tierra:

Pero hoy lo en-común también nombra la posibilidad de propiedad colectiva, y no privada, en otros terrenos: lo ecológico en-común (el agua, la atmósfera, la pesca y los bosques); lo social en-común (la previsión pública con respecto al bienestar, la salud,

la educación, etcétera); lo en-común en red (el acceso a los medios de comunicación)

Los bienes comunes pueden ser considerados como la forma embrionaria de una nueva sociedad: “Si la célula del capitalismo es la mercancía, la célula de la sociedad capaz de trascender al capital es lo en-común” (Dyer-Witherford, 2007: 82) Estas áreas comunes, al menos en la medida en que existe un control social verdadero y no sólo la propiedad estatal, pueden ser consideradas como otras tantas grietas en la dominación del capital, otras tantas áreas prohibidas en donde no se impone el mandato del capital, como desgarros en el tejido de la dominación. O más bien, si el capital es un movimiento de cercamiento, los bienes comunes son un movimiento inconexo hacia lo común, un moverse en la dirección opuesta, un rechazo al encierro, al menos en sectores específicos.

Una tercera dimensión para pensar sobre las grietas es la del tiempo, una dimensión de lucha crucial. Para quienes vivimos en las ciudades, a menudo es muy difícil pensar en grietas en términos espaciales, al menos en el corto plazo. Para muchos de nosotros, declarar zona autónoma a nuestra ciudad o a nuestra localidad es un sueño inalcanzable. En muchos espacios urbanos no existe el sentido de comunidad que haría de este sueño algo realista o factible a corto plazo. Ciertamente, abundan grietas espaciales en las ciudades, centros sociales, casas ocupadas, huertas comunales, espacios de disfrute o esparcimiento público, pero, a menudo, nuestras comunidades están conformadas sobre una base temporal.[2] Nos reunimos y compartimos un proyecto de algún tipo, en un espacio, una reunión o una serie de reuniones, o salimos a la calle en un momento de celebración o de furia. Más tarde, quizá, nos dispersemos y cada uno vaya a lo suyo, pero mientras estamos juntos nuestro proyecto, celebración o furia puede crear una otredad, una forma diferente de hacer o relacionarse. El argentinazo del 19 y 20 de diciembre de 2001 en las ciudades de la Argentina no fue sólo una grieta espacial, fue también una grieta temporal, un momento de furia y celebración, cuando la gente salió a las calles con sus cacerolas para gritar que estaban hartos, que todos los políticos debían irse —¡que se vayan todos!— y debía haber un cambio radical[3]. Se liberó una gran cantidad de energía social, se crearon diferentes maneras de relacionarse. Esto fue una grieta

temporal en las formas de dominación. Lo mismo podría decirse de cualquier otro levantamiento o explosión popular, por ejemplo, el gran acontecimiento mundial, al que comúnmente nos referimos como 1968 A menudo, esas explosiones son vistas como fracasos porque no conducen a un cambio permanente, pero no es cierto, tienen una validez propia, independiente de sus consecuencias a largo plazo. Como un relámpago, iluminan un mundo diferente, un mundo creado, quizá, por unas pocas horas, pero la impresión que nos queda en la cabeza y en los sentidos es la imagen de un mundo que podemos crear (y lo hemos hecho) El mundo que todavía no existe se despliega como un mundo que existe todavía-no.[4]

El carnaval, al menos en el mundo medieval, puede ser visto como una grieta temporal en la forma de dominación, un tiempo en el que las relaciones jerárquicas normales no sólo se invierten, sino que son abolidas. Esto no representa sólo una fuga de vapor funcional que reproduce la dominación, sino que es algo mucho más profundo. Tischler (2007b: 23), citando a Bajtín, escribe:

El carnaval "era el triunfo de una especie de liberación transitoria" que suponía "la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas, tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto".

Una grieta, entonces, un momento de ruptura de las relaciones de dominación y de creación de otras relaciones. Este es un tiempo también en el que la risa se abre paso a través la seriedad del mundo de la dominación y de la sumisión, no la risa individual, sino una risa colectiva que se extiende hacia otro mundo.

La risa carnavalesca es vehículo de una humanización concreta, en el tiempo real y simultáneamente utópico del carnaval; es el lenguaje de la vida que no admite la separación entre sujeto y objeto, y desecha la abstracción como herramienta de poder y sometimiento (Tischler, 2007b: 24)

Esta idea de "la risa como principio revolucionario" (*Ibíd.*: 21)[5] es adoptada en muchas luchas recientes, tales como el londinense "Carnaval contra el capital" del 18 de junio de 1999 (véase June 18 Collective: 1999) y el Ejército Payaso Clandestino Insurgente, que desempeña un papel significativo en las protestas europeas (véase Shukaitis, *2009)*[6] El levantamiento de 2001 en la Argentina viene

caracterizado por Cafassi (2002: 79) como una explosión de “furia alegre” La rebelión nunca ha estado lejos del carnaval, pero esto se ha hecho más explícito en los años recientes.

Desde los años sesenta los levantamientos se han vuelto más explícitamente carnavalescos, quizá en parte porque la rebelión ahora no es sólo contra el cercamiento de los bienes comunes económicos y físicos, sino también de los bienes comunes sociales y culturales (Solnit, 2005: 17)

Los desastres, quizá de forma extraña, constituyen otro ejemplo de las grietas. Los desastres —tales como los terremotos, huracanes, tsunamis, guerras, y otros—, no sólo pueden traer el sufrimiento humano, sino también una ruptura de relaciones sociales y el súbito surgimiento de relaciones totalmente diferentes entre los seres humanos, relaciones de apoyo y solidaridad. Rebecca Solnit (*ídem*: 1, 5) transcribe las palabras de una víctima del huracán Juan en Halifax (Canadá): “Desaparecieron muchos límites de la alienación, se levantaron las rutinas de nuestra vida cotidiana, de los medios de comunicación, de las propiedades y, por eso, había una sensación de alivio” Más adelante, la autora comenta:

Los desastres suspenden el tiempo ordinario y con él nuestros roles y destinos cotidianos, se caen los límites, las líneas arguméntales de nuestra vida se quiebran, despertamos a otras posibilidades de lo que podríamos hacer, de con quién podríamos hablar, de hacia dónde podrían ir nuestras vidas, incluso de quiénes podríamos ser (y la familiaridad con la muerte a gran escala, a menudo intensifica el placer de estar vivos) Las ansiedades y deseos cotidianos ya no tienen importancia [] hay algo excitante acerca de las posibilidades pues el júbilo de estas ocasiones, es tanto por lo que puede venir que por lo que ya ha pasado, un placer antes desconocido en la incertidumbre. Las secuelas del desastre son vistas a menudo como peculiarmente esperanzadoras.

El conjunto de nuestras expectativas sobre el tiempo, y sobre cómo funcionan las cosas son destruidas de repente, el Estado, a menudo, queda como totalmente incompetente —o sólo como un obstáculo corrupto—, y las personas se ayudan, desarrollan formas alternativas de organización social para afrontar la situación de quienes sufren. El mundo es puesto al revés, tal como en el carnaval; no sólo en el mundo material, sino también en el social[7].

Por eso es que los desastres naturales, a menudo, suponen una amenaza para los gobiernos: a través y más allá del sufrimiento, abren una ventana a la posibilidad de otro mundo y dejan al desnudo las miserias del mundo existente. Solnit, basándose en la descripción que hizo Henri Lefebvre de la Comuna de París, señala la íntima relación que hay entre los desastres, los carnavales y los levantamientos:

Henri Lefebvre escribe de la Comuna de París de 1871: "Una espontaneidad fundamental separa los sedimentos depositados por los siglos: el Estado, la burocracia, las instituciones, la cultura muerta. Se metamorfosea de un salto en comunidad, en comunión, en el seno de la cual el trabajo, la alegría, el ocio, la satisfacción de las necesidades —y ante todo de las necesidades sociales y de las necesidades de sociabilidad— no se separarán más" [] Dejan a un lado capas de sedimento. Se rompe un dique, una inundación arrastra con violencia todo lo que encuentra a su paso: el desastre y la revolución se sirven mutuamente de metáforas (Solnit, 2005: [8]

La noción de una grieta temporal en la dominación es algo parecido al concepto acuñado por Hakim Bey (1985) de las zonas autónomas temporales. Su argumento es que no podemos esperar hasta una futura revolución[9], porque la idea misma de una revolución en el futuro se ha vuelto enemiga de la emancipación. Sin embargo, ahora podemos crear enclaves libres o zonas autónomas temporarias, momentos de levantamientos: "un levantamiento es como una experiencia máxima en oposición a los niveles habituales de conciencias y experiencias comunes. Esos momentos de intensidad dan forma y sentido a toda una vida" (Bey, 1985) Esos levantamientos son temporales y ni siquiera tratan de ser permanentes.

La zona autónoma temporal es un levantamiento que no se relaciona directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera un área (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para reconfigurarse en otro sitio, otro tiempo, *antes de* que el Estado pueda aplastarla (Bey, 1985).

La búsqueda de autonomía implica un desplazamiento nómada entre —o la creación de— estas zonas transitorias de libertad e intensidad de experiencia. El eslabón entre las zonas lo constituye la red de internet: "la estructura alternativa, horizontal y abierta de

intercambio de información, la red no jerárquica" (Bey, 1985) Los ejemplos que ofrece este autor cubren un amplio espectro:

La fiesta nocturna es ya "la semilla de la nueva sociedad tomando forma dentro del caparazón de la vieja" (preámbulo de Trabajadores Industriales del Mundo, *Industrial Workers of the World*, IWW) Las "reuniones tribales" al estilo de los años sesenta, el cónclave en el bosque de los ecosaboteadores, el idílico *Beltane** de los neopaganos, las conferencias anarquistas, los círculos de brujas, las *rent parties*** *en* el Harlem de los años veinte, los *night-dubs*, los banquetes, los picnics libertarios o anarquistas de la vieja época; deberíamos tomar conciencia que todas éstas son de alguna forma "zonas liberadas", o al menos potenciales zonas autónomas temporales (Bey, 1985)

La noción de zona autónoma temporal, a veces, se relaciona con el movimiento de las macrofiestas tecno de los años ochenta y noventa (véase Gibson, 2006, por ejemplo), pero, para aquellos de nosotros más apacibles, las zonas autónomas temporales, presumiblemente, podrían identificarse también con un día en el parque o alguna tarde tranquila de lectura de un buen libro o de una charla con amigos, por no mencionar una representación teatral o algún concierto[10].

Quizá podemos avanzar un paso más y, siguiendo una sugerencia de Horkheimer, considerar que ya sólo el hacer algo porque sí, por su propio valor, puede ser visto como una grieta anticapitalista, por la simple razón de que rompe la cadena instrumental de razonamiento típica del capitalismo, en la que todo debe ser justificado como un medio para un fin:

Cada vez, se hace menos y menos una cosa por su propio valor. Una excursión saca fuera de la ciudad a un hombre y lo lleva a las orillas de un río o a la cumbre de una montaña, sería irracional e idiota, juzgada por las pautas utilitarias, pues él se está dedicando a un pasatiempo tonto o destructivo. Para la razón formalizada una acción es razonable sólo si sirve a otro propósito, por ejemplo a la salud o a la relajación, que ayuda a restaurar su fuerza de trabajo (Horkheimer, 2004: 25)

Ir a una excursión o sentarse a leer un buen libro o concurrir a una fiesta que durará toda la noche, ¿acaso pueden ser vistos como un acto de insumisión y ser comparados con la rebelión zapatista o

el levantamiento de diciembre de 2001 en la Argentina? Ésta es una pregunta crucial que surge repetidamente. Es evidente que pasar una tarde tranquila leyendo un buen libro no tiene el mismo impacto sobre la sociedad que organizar la ocupación de varias ciudades por parte de miles de campesinos indígenas. Sin embargo ignoramos —por nuestra cuenta y riesgo—, las líneas de continuidad que existen entre ambas. El subcomandante Marcos (1994) argumenta algo similar:

Marcos es *gay* en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en Cuba, judío en Alemania, ombudsman en la Sedeña, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 pm, jubilado en el plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo.

Sin embargo, la izquierda se suicida una y otra vez, al ignorar, negar o destruir estas líneas de continuidad: para condenar el reformismo usan un lenguaje que sólo entienden los iniciados, o incluso recurren a la violencia en un modo que aleja a mucha gente[11]. En lugar de crear divisiones drásticas —entre el líder de la guerrilla y el ama de casa solitaria en una noche de verano, por ejemplo—, necesitamos hallar formas de hacer visibles y fortalecer estas líneas de continuidad que, a menudo, están tan sumergidas. Ésta es la cuestión al hablar de las grietas, comprender nuestras múltiples rebeliones y creaciones alternativas como relacionadas por líneas de fallas geológicas en la sociedad; líneas de falla a menudo invisibles o casi invisibles, rápidamente mutables.

La noción de la grieta, a diferencia de la idea de Bey sobre la zona autónoma temporal, mantiene viva la perspectiva de una

transformación total de la sociedad. Mientras que cada rebelión tiene una validez propia y no necesita justificarse en lo que se refiere a su contribución a la revolución del futuro, sigue siendo cierto que la existencia del capitalismo es un ataque constante a la posibilidad de determinar nuestras vidas. Aunque una grieta no debería ser considerada como un medio para un fin, siempre hay una insuficiencia en ella, una falta de plenitud, una inquietud, un descontento. Una grieta no es un paso en el camino de la revolución, sino que es una apertura hacia afuera. Es un faro de dignidad que brilla en una noche oscura, una emisora de radio que transmite la rebelión a no importa quién. Nunca está totalmente cerrada, aun cuando sea reprimida con violencia. La Comuna de París sigue viviendo, a pesar de la masacre de tantos de sus participantes: una inspiración, una deuda pendiente. De igual manera, 1968 también vive, como un sabor a libertad que se convierte en un deseo, tantas luchas del pasado que no han pasado, sino que están en el aire, vibraciones de esperanzas incumplidas, promesas de un futuro posible. Tantos experimentos sin terminar en el deseo de un mundo que podría ser.

Desde estas grietas hay un impulso hacia afuera. Son centros de transgresión ondas de rebelión que se irradian, no de acuerdo con un modelo predeterminado —pues éstos no funcionan—, sino siempre de modo experimental, creativamente. Nuestras grietas no son espacios independientes, sino rebeliones que se reconocen entre sí, sienten afinidades, extienden sus brazos entre sí. La necesidad de librarse del capitalismo, la necesidad de una transformación verdadera y radical de la sociedad es más urgente que nunca, pero la única forma de conseguir esto es mediante el reconocimiento, la creación, expansión y multiplicación aquí y ahora de todo tipo de grietas en la estructura de la dominación.

La fuerza de las grietas rompe la dimensionalidad. Aquí hemos mencionado tres dimensiones: la espacial, aquella basada en la actividad o recursos, y la temporal. El objetivo, sin embargo, no es establecer una tipología o una clasificación: lo importante es ver más bien las múltiples formas de rebelión en la vida cotidiana. Vivimos en una sociedad capitalista, estamos dominados por el capital y, sin embargo, todo el tiempo y en un millón de formas diferentes tratamos de romper la lógica del capital. Redactar un

listado de las diferentes dimensiones puede ayudarnos a pensar en las muchas y diferentes formas en que lo hacemos, pero quizá rebelarnos contra el capital es rebelamos contra la dimensionalidad misma[12]. En este sentido, el surrealismo es un aspecto de las grietas: la ruptura de la dimensionalidad y la proyección en un mundo diferente, en un mundo que va más allá del capitalismo[13]. Hay un hermoso pasaje de John Berger (2001: 4-5) en el que sugiere la dimensionalidad-otra de las grietas:

Sin embargo, puede suceder que, de pronto, de forma inesperada y más frecuentemente a la media luz de un atisbo se hace visible algo de otro orden que se intercepta con el nuestro y no tiene nada que ver con él. La velocidad de una película cinematográfica es de veinticinco fotogramas por segundo; Dios sabe cuántos fotogramas por segundo pasan en nuestra percepción diaria. Pero es como si en los muy breves momentos de los que estoy hablando, de pronto y en forma desconcertante pudiéramos ver entre los fotogramas. Llegamos a una parte de lo visible que no estaba destinada para nosotros. Quizá estaba destinada para las aves nocturnas, los renos, los hurones, las anguilas, las ballenas...

No estoy sugiriendo que las grietas anticapitalistas estén destinadas solamente para los hurones y las ballenas, sino que, a menudo, su existencia puede ser detectada sólo por una sensibilidad especial, y que ellas nos introducen a un mundo que rompe con las dimensiones ordinarias de la vida. Quizá rebelarnos contra el capital es pasar a través de un espejo y comenzar a vivir en un mundo que todavía no existe —y, en consecuencia, existe todavía no—, un mundo con una dimensionalidad totalmente diferente, un mundo que sólo estamos comenzando a comprender.

Luchar no sólo en contra sino en-contra-y-más allá es siempre cruzar un umbral hacia un más allá, una suerte de contramundo[14], que es un experimento y una apuesta, un más allá que es surrealista en el sentido que nos proyecta más allá de la realidad existente. La Free Association (2007: 26) expresa claramente esta cuestión:

Imaginando un mundo diferente, actuando en un mundo diverso, en realidad convocamos a ese mundo. Es sólo porque nos hemos alejado, al menos parcialmente, de lo que tiene *sentido* en el viejo mundo que ese otro mundo puede comenzar a tener su propio sentido. Tomemos el ejemplo de Rosa Parks, quien simplemente

rehusó desplazarse al fondo del autobús: ella no estaba exigiendo nada, ni siquiera se oponía, simplemente estaba actuando en un mundo diferente

Esa acción, que desencadenó el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, se nos ocurre ahora como la simple afirmación de uno de los derechos humanos, pero en su momento fue una apuesta atrevida y experimental. El traspasar un umbral hacia un mundo que podía o no llegar a existir[15]. Eso está en la naturaleza de nuestras grietas: son la realización de un mundo que no existe, la esperanza de que realizándolo podamos verdaderamente darle vida, o más bien, sabiendo que éste es el único camino para darle vida.

Las grietas son exploraciones
en una antipolítica de la dignidad
< tesis 7 >;

Las grietas son exploraciones-creaciones de un mundo que todavía no existe. Pasamos por el umbral a un contra mundo en el que la exploración es indistinguible de la creación: los únicos caminos son los que hacemos al andar.[1]

Lo importante en la grieta o contra mundo no es el *qué,* sino el *cómo*: "no, no haremos lo que el dinero nos ordena hacer, sino lo que consideramos necesario o deseable". El *qué* en ambos casos no tiene contenido, lo importante es la forma en que se toma la decisión, ya sea como una imposición o coacción externa, o como el intento de decidir por nosotros lo que deberíamos hacer. La grieta es, simplemente, un impulso hacia la autodeterminación. Obviamente, esto excluye una predeterminación de los contenidos de las grietas, puesto que toda la cuestión consiste en que las personas comprometidas determinen los contenidos. La descripción detallada de las utopías puede ser estimulante, pero si las tomamos en serio como un modelo de cómo debería organizarse la sociedad, inmediatamente se vuelven opresivas[2]. Quizá lo que más podemos decir sobre el contenido de las grietas es lo que puede averiguarse a partir de las luchas que ya existen, y, como hemos visto, estas luchas cubren una enorme variedad de diferentes actividades.

En lugar de hablar del contenido de las grietas deberíamos concentramos en el *cómo*. En términos generales, el contenido es, simplemente, un contenido vacío para ser llenado de determinada

manera: por la autodeterminación. Pero ¿qué significa la autodeterminación, y cómo está organizada?

Algunos de los ejemplos mencionados —leer un libro en el parque, ir a la pequeña huerta comunitaria— nos sugieren la autodeterminación individual (la "libertad" en un sentido liberal) Esta experiencia de elección individual no debería ser desestimada ligeramente, pero es evidente que no nos conduce muy lejos, simplemente porque lo que sea que hagamos es parte de un *flujo* social del hacer en el cual es difícil —o imposible— separar el hacer de una persona del hacer de las otras. Si el movimiento de este flujo social del hacer no es configurado conscientemente, entonces, siempre aparecerá como una coacción externa, comúnmente expresada en forma de dinero, que hace de nuestra libre autodeterminación una farsa. La única autodeterminación verdadera sería el control social del flujo social del hacer, y puesto que este flujo social del hacer es un flujo global, esto significa, necesariamente, el comunismo mundial, o sea, una forma de organización en la que los seres humanos del mundo determinarían activamente el flujo del hacer en el mundo. Por el momento, esto es difícil siquiera imaginarlo. Ahora se trata no de la autodeterminación plena, sino de un impulso constante hacia la autodeterminación, que sólo puede ser comprendido como un proceso social.

Hablar de las grietas como impulsos hacia la autodeterminación tendría poco sentido si ello no se reflejara en su organización interna. La grieta es, en primer lugar, una ruptura con las relaciones sociales capitalistas. No hay un modelo a ser aplicado, pero hay un principio fundamental de *asimetría* en relación con esas relaciones sociales. Si el capital es la negación de la autodeterminación, entonces, el impulso hacia esta autonomía debe ser fundamentalmente diferente en sus formas de organización. Si nuestra lucha no es asimétrica al capital en sus formas, entonces, simplemente reproduce las relaciones sociales capitalistas, independientemente de su contenido[3].

Las grietas, entonces, son exploraciones en la asimetría, investigaciones en la antipolítica de la dignidad[4]. La dignidad es la afirmación inmediata de la subjetividad negada, la afirmación de que —contra un mundo que nos trata como objetos y niega nuestra

capacidad de determinar nuestras vidas—, somos sujetos capaces y dignos para decidir por nosotros mismos. La dignidad en este sentido significa no sólo la afirmación de nuestra propia dignidad sino también conlleva el reconocimiento de la dignidad de los otros. Central para la grieta es la idea de que el reconocimiento mutuo no debe esperar hasta el fin de la historia, sino que ya podemos comenzar ahora, combatiendo constantemente la negación de nuestro mutuo reconocimiento como personas. Donde el capitalismo nos trata como a medios para un fin, o como abstracciones, o como grupos que pueden ser etiquetados, el impulso hacia el mutuo reconocimiento significa el rechazo a aceptar el sexismo, el racismo, la discriminación por edad y todas esas prácticas que tratan a los seres humanos no como personas, sino como la encarnación de etiquetas, definiciones, clasificaciones. Aunque en la práctica no siempre se lo observa, el rechazo a estas formas de etiquetamiento se ha convertido en un principio universal de los movimientos anticapitalistas en el mundo entero. La creación de relaciones sociales basadas en el reconocimiento y respeto mutuo se halla en el corazón de la *otra política* que está luchando por desarrollar el movimiento zapatista y tantos otros movimientos a lo largo del mundo. La otra política significa tratarnos y tratar a los otros como hacedores, como sujetos antes que como objetos, y hallar formas apropiadas de organización para expresarlo. En un mundo que niega constantemente nuestra dignidad* la otra política significa, inevitablemente, un proceso de exploración y de creación permanentemente renovadas de las formas organizacionales.

Sin embargo, esta creación renovada permanentemente de formas organizacionales se basa en una larga tradición. La idea de que *nuestras* formas de organización son radicalmente diferentes de *sus* formas de organización está profundamente arraigada en toda la historia del anticapitalismo. Las organizaciones capitalistas están marcadas por la jerarquía y la búsqueda de eficiencia. La tradición anticapitalista de la que hablamos está caracterizada por el respeto por todos los actores, la promoción de la participación activa, la democracia directa y el compañerismo. Esta es la tradición de la comuna, el consejo, el soviet o la asamblea. Es una forma de organización elogiada por Marx en su discusión sobre la Comuna de París en *La guerra civil en Francia*; una forma que aparece, con

variantes, en todo levantamiento importante contra el capitalismo: en los soviets de la revolución rusa, los consejos obreros de Italia y Alemania, en la guerra civil española, recientemente en los consejos comunales de los zapatistas, los cabildos en Bolivia, las asambleas barriales en la Argentina y las formas de organización horizontal —o antivertical— adoptadas por grupos en todo el mundo. Estas son formas no instrumentales de organización que se concentran en la articulación de las opiniones de todos los participantes en las luchas, abriéndose paso desde ahí hacia afuera, antes que retroceder en la meta que buscan alcanzar. El consejo, entonces, es totalmente diferente del partido, que es una forma de organización concebida como un medio para un Fin, el fin de conquistar el poder del Estado. En el consejo, lo importante es la articulación efectiva de la autodeterminación colectiva; en el partido, lo importante es alcanzar un objetivo predeterminado.

El consejo no sólo es algo que surge en las situaciones revolucionarias. El tipo de relación que se halla en la base del consejo está profundamente arraigada en la lucha cotidiana, es decir, en la vida cotidiana. Salimos para comer con un grupo de amigos y tomamos la decisión de dónde ir mediante una discusión que busca respetar las preferencias de cada uno. Este tipo de toma de decisiones es parte integral de la vida común y ordinaria. La consideramos como amistad o compañerismo. Por supuesto, este último es un concepto con profundas y poderosas raíces en toda la tradición comunista, socialista, anarquista y anticapitalista: un concepto crucial, aunque frecuentemente sea subordinado u olvidado. En los relatos sobre luchas contra el capital, la camaradería recibe, a menudo, un lugar subordinado. Así, se suele decir que en la gran huelga minera en el Reino Unido, los mineros lucharon contra la clausura de las minas, y en ese proceso se creó un gran sentimiento de compañerismo. En otras palabras, la camaradería es considerada como un subproducto de la lucha. Pero si se escucha a los participantes, el énfasis es, a menudo, diferente: ellos subrayan que la parte más importante de la experiencia ha sido el sentimiento de compañerismo y de comunidad que se estableció entre los huelguistas, y su pérdida cuando al quebrarse la huelga las comunidades se dividieron. Por cierto, toda huelga genera nuevas relaciones de amistad y solidaridad y le da a los

huelguistas la experiencia práctica de un mundo sin patrones: la creación de un mundo de diferentes relaciones sociales que va más allá de lo que se había previsto al inicio del conflicto.

La centralidad de la calidad de las relaciones sociales —en otras palabras, la camaradería— no es nueva, pero en los últimos años ha adquirido un nuevo reconocimiento. Se ha desplazado la atención desde el objetivo instrumental de tomar el poder a la creación o fortalecimiento en el presente de relaciones incompatibles con el capitalismo. La dignidad se ha convertido en un concepto central. La *amorosidad* es otra palabra usada a veces para expresar las relaciones que se están creando en estas luchas. Las relaciones generadas son relaciones de amor que fortalecen al movimiento y permiten a los participantes superar y respetar sus desacuerdos. Como lo señala un piquetero, esto no es fácil: "Es difícil, imagínate vos en un barrio de La Matanza, de hombres duros que tienen que pasar situaciones de violencia con un alto grado de machismo hablar de amorosidad, no es fácil decirlo y practicarlo" (Sitrin, 2005: 58-59) La vieja camaradería o compañerismo se ha desplazado hacia el centro de la escena, pero ha perdido su imagen masculina y ha declarado que su nombre es amor[5].

Esto es lo que está siendo subrayado en muchas luchas: que, por sobre y más allá de los objetivos inmediatos y su conquista —o no —, hay un residuo crucial de relaciones sociales diferentes creado o recuperado. Así, luego de la Guerra del Agua en Cochabamba, en la que el pueblo de la ciudad se unió para impedir la privatización del agua, uno de los participantes concluye:

Aprendimos muchas lecciones realmente. Yo creo que más allá de conquistar el agua para los cochabambinos ha sido un reencuentro con la vida, un reencuentro con la solidaridad, la fraternidad y donde hemos ido desarrollando amistades muy valiosas muy duraderas, a veces entre vecinos, nos miramos, y "¿cómo está?", pero ahora hubo oportunidad de hablar hasta de los hijos, de los problemas en tantas horas de vigilia. Volvimos a ser humanos (Ceceña, 2005: 146)

O de nuevo, de uno de los participantes en el levantamiento del 19 y 20 de diciembre de 2001 en la Argentina:

Hay un quiebre importante. Que es esto que me junto con mi vecino a hablar en la plaza de mi barrio, la esquina de mi barrio y a

contarnos nuestros problemas [] en parte también se recuperaron viejos espacios de sociabilidad que se habían perdido [] Y una de las primeras cosas que se recupera con el 19 y el 20 es el cara a cara. Es la comunidad misma (Sitrin, 2005: 5)

El mundo que tratamos de crear, a veces, se lo describe en términos de sistemas de valores opuestos. Rechazamos los valores deshumanizantes que encarna el capital y creamos un mundo de acuerdo con valores diferentes, ideas distintas de lo que es bueno y lo que es malo Massimo De Angelis describe la experiencia de la acción de la contracumbre del G-8 en Gleneagles (Escocia) en julio de 2005 en estos términos:

El campamento de Stirling se convirtió en un lugar en el que *otros* valores estaban dominando a la cooperación o coproducción social [] En última instancia, la política de alternativas es una política de valores, una política para establecer lo que son las prácticas de valores, o sea esas prácticas sociales y relaciones correspondientes que articulan los individuos y las totalidades de los grupos sociales (2007: 19, 25)

El énfasis sobre el valor nos ayuda a comprender que la fuerza de esta *otra política* reside en la superación de la separación entre la ética y la política. Se abandona la diferenciación maquiavélica entre los medios y los fines que es tan característica de la concepción leninista de la política. Vivir ahora el mundo que queremos crear con sus "prácticas sociales y relaciones correspondientes" rompe la separación instrumental de los medios y el fin: el medio es el fin. Esta visión de la lucha, a menudo, es criticada como ingenua o irrealista, sin embargo, la experiencia de los últimos años sugiere que encierra una fuerza tremenda. Es más bien cuando los movimientos retroceden hacia la separación entre medios y fines, entre la ética y la política, que se debilitan considerablemente.

El compañerismo, la dignidad, la amorosidad, el amor, la solidaridad, la fraternidad, la amistad, la ética: todos estos conceptos contrastan con las relaciones mercantilizadas, monetizadas del capitalismo, todos describen relaciones desarrolladas en luchas contra el capitalismo y pueden ser consideradas como anticipando o creando una sociedad más allá del capitalismo. Se contraponen a las relaciones mercantilizadas del capitalismo no como alternativas atemporales, sino como una

lucha-en-contra. No es que haya alguna cualidad transhistórica de la dignidad: la dignidad no es otra cosa que la lucha contra y más allá de su propia negación. De aquí también se deduce que hablar de grietas como exploraciones de la antipolítica de la dignidad no significa que tengamos la esperanza de llegar un día a una dignidad preexistente, sino que la dignidad es una exploración, un proceso cambiante de crear relaciones sociales en-contra-y-más allá del capital.

Por consiguiente, no puede haber reglas claras sobre cómo trasladar estos principios a la organización, pero una idea muy remarcada en la práctica es la de la *horizontalidad*. La horizontalidad es parte de la afirmación de nuestra propia subjetividad, el rechazo a las estructuras verticales, las cadenas de comando que nos dicen qué hacer, las que hacen de nosotros el objeto de las tomas de decisiones de otros, sean quienes sean esos otros. La idea de horizontalidad es que todos deben participar en los procesos de tomas de decisiones sobre una base de igualdad y que no debería haber dirigentes. En la práctica es difícil hacer que esto funcione en términos absolutos, de modo que, probablemente, sea más útil pensar en la horizontalidad no como una regla absoluta, sino como una lucha constante contra la verticalidad. Raquel Gutiérrez Aguilar, en su investigación sobre las luchas en Bolivia (2008), enfatiza que lo importante no es la adopción de ningún modelo particular, sino la producción de horizontes de significado compartido mediante un efectivo proceso de deliberación colectiva. O, como dice el Colectivo Situaciones en una entrevista con Marina Sitrin (2005: 49): “La horizontalidad es una herramienta del contrapoder cuando es una pregunta. Y la horizontalidad es una herramienta del poder cuando es una respuesta”.

En el principio zapatista de *mandar obedeciendo* se expresa una idea relacionada, aunque ligeramente diferente: el principio de que los que están en posición de autoridad siempre deben obedecer a quienes se encuentran bajo el ejercicio de esa autoridad. Aquí se acepta un grado de no horizontalidad, pero el clásico principio consejista de rendición de cuentas y revocabilidad instantánea asegura que quienes —temporalmente— ocupan posiciones de responsabilidad deben obedecer los deseos de la comunidad. En muchos casos —por ejemplo, en la tradición de las comunidades

indígenas—, esto se complementa con la idea de rotación de responsabilidades: parte de la pertenencia a una comunidad es aceptar que uno puede ser convocado por ésta para asumir determinadas responsabilidades comunales por determinados períodos, pero siempre obedeciendo a los deseos de la comunidad.

Esto expresa el rechazo a la democracia representativa como una forma de organización que excluye a los representados. Todas las formas organizacionales que hemos mencionado pueden ser consideradas como desarrollos de la democracia directa, no como un conjunto de reglas, sino como un proceso constante de experimentar con las formas democráticas, formas de superar las inhibiciones de las personas, formas de controlar las agresiones o los prejuicios sexistas o racistas. El desafío central es cómo articular efectivamente el *nosotros hacemos* que es el núcleo fundamental de las grietas: cómo articular el *nosotros* que es el sujeto del movimiento, como un *nosotros* cohesivo y, sin embargo, abierto, y cómo articular el *hacemos*, el nosotros como sujeto, como hacedor. El "mandar obedeciendo" zapatista no sólo ofrece una solución a estas preguntas, sino que indica *oximorónicamente* un verdadero campo de tensión y desafíos[6]. Que el proceso tiene que ser comprendido tanto de forma exploratoria como abierto lo subraya otro principio central de los zapatistas: "preguntando caminamos".

Podemos considerar estos ejemplos como ejemplos de una política prefigura ti va, la idea de que la lucha por una sociedad diferente debe crear esa sociedad mediante sus formas de lucha.

> [Este concepto] describe la idea de que si puedes encarnar el cambio por el que luchas, ya has triunfado; no por la lucha, sino por tu transformación. La organización Reclaim the Streets [RTS] ha llevado a la realidad esto en forma hermosa, reconociendo que si los activistas de RTS se oponían a la privatización, la alienación y el aislamiento, una fiesta callejera no sólo era una protesta contra estas condiciones, sino un triunfo temporario sobre ellas (Solnit, 2005: 23)

Se ha ganado una enorme experiencia, especialmente en los últimos años, en esta política prefigurativa o *política otra*, esta política de la dignidad[7]. Esto incluye tanto a la experiencia en la organización de las grandes reuniones contracumbres del movimiento alter globalización como la organización de los foros

sociales, tanto mundiales como regionales, pero también la creación menos espectacular de huertas comunitarias, escuelas alternativas, emisoras de radio en resistencia, teatro en la calle, y otros más. La idea que está ganando terreno es la de que la única forma de cambiar el mundo es hacerlo nosotros mismos aquí y ahora[8]. No obstante, los intentos por crear ahora el otro mundo que decimos posible nunca se dan sin problemas: en una sociedad basada en la negación de la dignidad, la política de la dignidad constituye siempre una lucha.

Parte III

Las grietas existen al borde de la imposibilidad

La dignidad es nuestra arma
en contra de un mundo de destrucción
<tesis 8>;

Las grietas rompen con la lógica de la sociedad capitalista. A esa lógica oponemos una forma diferente de hacer cosas. Queremos romper el sistema, la cohesión social que nos sujeta y nos obliga a actuar en determinadas formas.

La dignidad es un filo cortante que rasga el firme y compacto tejido de la dominación capitalista. La dignidad es un rompehielos, y su aguda proa va cortando, fragmentando una enorme masa de hielo maciza: el horror aparentemente inquebrantable que denominamos capitalismo. La dignidad es una piqueta empuñada en contra de las paredes invasoras que amenazan con aplastar a toda la sociedad. La dignidad es un machete que corta los hilos de la telaraña que nos tiene atrapados.

El arma de la dignidad es la otredad, el otro vivir, el otro hacer. La otredad de la dignidad es un arma, una otredad-contra, una inadecuación dirigida —de modo explícito o no— en contra de eso donde no encajamos, es decir, en contra de un mundo de explotación y destrucción.

Los espacios y momentos que hemos llamado grietas son, a menudo, descritos como espacios autónomos o espacios de éxodo o evasión. Nosotros aquí hemos tendido a evitar esos términos, sencillamente porque distraen la atención de la cuestión crucial, el conflicto entre estos espacios-momentos y el mundo que los rodea. Es importante cantar las glorias de los mundos que están siendo

creados, de las nuevas relaciones sociales y las nuevas formas de hacer cosas, pero no podemos ir muy lejos sin hablar del enfrentamiento con el mundo al que se oponen estas dignidades. Hay un antagonismo constante, una presión constante por hacer que la otredad se rinda a la enorme fuerza cohesiva de la sociedad que nos rodea. Estos espacios no son territorios autónomos, aunque aspiran a serlo. Son más bien grietas, los picos agudos de un conflicto social.

La dignidad es un ataque al capitalismo, pero no necesariamente es una confrontación. Confrontar al capital es permitirle que fije el orden del día. En cambio, la dignidad consiste en presentar nuestra propia iniciativa: esto es lo que haremos, de forma independiente del capital. Si el capital decide reprimirnos, cooptarnos, imitamos, que así sea, pero pongamos en claro que somos nosotros quienes manejamos la batuta. Esto, por supuesto, no puede significar que dejemos de luchar en contra del capitalismo, sino que, en la medida de lo posible, tomamos la iniciativa, fijamos el orden del día, ponemos bien en claro que el capitalismo está luchando en contra de nosotros, de nuestras vidas, de nuestros proyectos, de nuestra humanidad.

La dignidad es rechazar-y-crear, es el rechazo a hacer el capitalismo y es la creación de un nuevo mundo. En un artículo sobre el movimiento en Oaxaca, Gustavo Esteva (2007d: 7; véase también 2007a, 2007b, y 2009) comenta:

Miles, millones de personas asumen ahora que ha llegado el momento de caminar nuestro propio camino. Como dicen los zapatistas, cambiar el mundo es muy difícil, si no imposible. Una actitud más pragmática exige la construcción de un nuevo mundo. Eso es lo que estamos tratando de hacer, como si ya hubiéramos ganado.

Construir un nuevo mundo, por supuesto, significa cambiar el existente, pero la inversión en el énfasis es crucial: en lugar de concentrar nuestra atención en la destrucción del capitalismo, nos concentramos en la creación de otra cosa. Esta es una inversión de la perspectiva revolucionaria tradicional, que pone en primer lugar la destrucción del capitalismo, y en segundo lugar la construcción de una nueva sociedad.

Hacer un nuevo mundo significa cortar la telaraña que nos ata a

la fuerza cohesiva de la sociedad capitalista para que podamos crear algo diferente. El enemigo es la síntesis social de la sociedad capitalista.

Las grietas chocan con la síntesis social del capitalismo

<tesis 9>;

Nuestras grietas son vulnerables a la succión gelatinosa de la síntesis capitalista

Empuñamos nuestra dignidad como una piqueta contra las paredes invasoras de la destrucción y, entonces, nos sentimos un poco confundidos y desanimados cuando esta piqueta se hunde en una jalea pegajosa.

Todas las metáforas son juegos peligrosos que pueden tener que abandonarse en algún momento, pero no por ahora. Queremos romper: esa es la idea de la grieta que se expresa en primer lugar. No la debemos perder de vista. Se trata de la ruptura. Queremos romper no sólo para hacer las cosas un poco mejor, no sólo para tenerlo a Obama en lugar de Bush, los Kirchner en lugar de Menem, a López Obrador en lugar de Calderón. Queremos construir no sólo un movimiento, frenar la privatización del agua o el petróleo: eso lo queremos, por supuesto, pero queremos más. Queremos romper al capitalismo, quebrar la dinámica de un sistema que nos está destruyendo. Es, precisamente, cuando la idea de la ruptura parece tan desesperada que necesitamos reafirmarla.

Esto es lo que, a veces, parece tan terriblemente difícil. Todos nuestros intentos por romper parecen ser absorbidos por el sistema, cuando no son reprimidos de modo abierto. No es suficiente elogiar la grieta, debemos hablar también sobre sus problemas [1].

El argumento está claro: la única forma de pensar acerca de la revolución es en términos de la creación, expansión y multiplicación de grietas sobre la dominación capitalista. Esta no es una abstracción vacía porque estos momentos o espacios de rebelión y de otro hacer ya existen en miles de lugares en todo el mundo y poique en los últimos años han estado a la vanguardia de la lucha anticapitalista. Sin embargo, en los últimos años es cada vez más evidente que estas grietas enfrentan grandes problemas. Por ejemplo, la “Otra campaña” —iniciada por los zapatistas como un intento por difundir su movimiento más allá de Chiapas de una

forma organizada-no ha progresado tan rápido como muchos de nosotros esperábamos. El gran levantamiento de la lucha alternativa en la Argentina en 2001 y 2002 no pudo mantener su impulso frente a la estrategia de cooptación y criminalización del gobierno del matrimonio Kirchner. La lucha popular-comunitaria en Bolivia ha sido desviada por la lucha nacional-popular del gobierno de Evo Morales (véase Gutiérrez Aguilar, 2008) Las múltiples formas de movimientos por otro mundo han enfrentado una creciente represión estatal global después de los hechos del 11 de septiembre de 2001 y de la brutalidad policial en Génova (Italia); muchos pequeños grupos alternativos han terminado en la confusión y la disolución. Quienes afirman que la única forma de cambiar el mundo es a través de la toma del poder estatal —o incluso quienes dicen que es imposible destruir al capitalismo— tienen, sin duda, mucho espacio para exhibir ejemplos y señalamos: "se los habíamos dicho".

Apenas si sorprende que las grietas deban enfrentar dificultades ya que en su conjunto son rebeliones en contra de la síntesis social existente, intentos por romper y salir del sistema de la cohesión social que está actualmente destruyendo a la humanidad entera. Toda sociedad está basada en algún tipo de cohesión social, alguna forma de relación entre las actividades de los muchos y diferentes seres humanos. En la sociedad capitalista esta cohesión tiene una lógica particular descrita con frecuencia en términos de las leyes del desarrollo capitalista. Hay un cierre sistèmico que le da a la cohesión social una particular fuerza y la hace muy difícil de romper. Para subrayar el carácter íntimamente entramado de la cohesión social de la sociedad capitalista, la denomino como *una síntesis social*[2].

En toda rebelión hay un profundo dilema. La rebelión es siempre irracional, si la juzgamos desde la racionalidad dominante. Y la racionalidad dominante es apoyada por las condiciones materiales de supervivencia: la aceptación de esa racionalidad es una condición para poder vivir en condiciones razonables, o en muchos casos, aunque sólo sea para poder vivir. El movimiento en contra de la globalización capitalista es mencionado con frecuencia como el movimiento por la justicia global, pero todos sabemos que salvo en un sentido ridículamente formal es absurdo buscar justicia global en

el mundo real del capitalismo. Entre los piqueteros en la Argentina hay quienes dicen querer practicar una actividad significativa, dedicarse a lo que ellos consideran necesario o deseable, pero todos sabemos que eso también es absurdo, carece literalmente de sentido en el mundo real del capitalismo. Entonces, ¿cómo se puede evitar que lo absurdo sea tragado por la racionalidad del capitalismo?

La presión universal para conformamos y que actuemos de acuerdo con las normas dominantes proviene de la cohesión social de las relaciones sociales capitalistas. Podemos protestar, gritar, arrojar piedras, pero luego la totalidad de las relaciones sociales capitalistas parecen fluir a nuestro alrededor y nos succionan de nuevo al sistema. Vamos y lanzamos nuestra furia a las reuniones del 08, pero luego, ¿qué? Todavía tenemos que comer y tenemos que vender nuestra fuerza de trabajo o, rendimos de alguna forma ante el capital para conseguir dinero para comprar comida. Podemos ocupar una fábrica, pero luego, ¿qué? Todavía tenemos que hallar una forma de vender nuestros productos si queremos seguir produciendo, todavía tenemos que rendimos ante la fuerza del mercado. Podemos derrocar al gobierno, quizá, si todos salimos a las calles y protestamos lo suficiente, pero luego, ¿qué? ¿Qué sucede después de nuestro momento de rebelión, de nuestro momento de explosión? Todavía tenemos que hallar una forma de reinsertamos en el orden mundial, y ese orden mundial es capitalista.

Combatir el *y luego, ¿qué?* es combatir por lo particular que rehúsa a adecuarse. Es combatir por un mundo de particularidades, un mundo de muchos mundos. Estamos arrojando particularidades contra la totalidad, pero, a menudo, parece que la totalidad, la síntesis social se ríe de nosotros, absorbiéndolo todo ¿Cómo lo podemos evitar? ¿Cómo evitamos ser reabsorbidos en el funcionamiento cotidiano del capitalismo? ¿Cómo evitamos que nuestras grietas se conviertan, sencillamente, en medios para resolver las tensiones o contradicciones del capitalismo, un elemento más de la resolución de la crisis del sistema? ¿Cómo sabemos que nuestras grietas no son sólo grietas en la ladera de un volcán, válvulas de escape que garantizan la estabilidad del todo?

El enemigo, hemos dicho, es la síntesis social del capitalismo, la lógica peculiarmente compacta de la cohesión social en la sociedad

capitalista. Esta cohesión nos vuelve a atrapar entre sus brazos en diferentes formas. Las más obvias son quizá el Estado y nuestras propias *debilidades* personales, pero la más insidiosa y poderosa es el valor. Consideremos cada una de estas formas.

Las grietas chocan con el Estado

La fuerza más obvia de cohesión social que enfrentan las grietas es el Estado. La amenaza de represión violenta por el Estado está siempre presente. Un informe que se publicó en el periódico mexicano *La Jornada* [3] lo pone de manifiesto dramáticamente:

Unos 120 efectivos de la Policía Federal Preventiva, provistos de armas largas, irrumpieron esta noche en las instalaciones de la radio comunitaria *Tierra y Libertad*, emisora de un vatio de potencia, con alcance de unos cuatro kilómetros entre asentamientos de clases populares al poniente de la ciudad [] Por su parte, la Procuraduría General de la República (PGR) señaló en un boletín que la operación se dio debido a que la emisora operaba sin concesión legal en Monterrey, Nuevo León.

La violencia de este ejemplo es grotesca, pero resalta la creciente brutalidad e intolerancia, no sólo del Estado mexicano sino de todos los Estados. La violenta represión de grietas no violentas, en nombre de la propiedad o la ley y el orden, es algo que ocurre diariamente en todas partes del mundo. El desalojo de Ungdomshuset, una tradicional comuna en Copenhague, se reflejó en los titulares del mundo en marzo de 2007, así como también la destrucción del jardín comunitario conocido como la Granja del Sur Centro en Los Ángeles (Estados Unidos) en junio de 2006, donde las topadoras de la policía entraron para “destruir la milpa, las flores, las plantas medicinales, los vegetales, las frutas y algunos de los 600 árboles que durante más de 14 años han sido cultivados con dedicación, amor y trabajo por los campesinos, en su mayoría inmigrantes mexicanos” (Margarita Salazar, 14 de junio de 2006[4]) Una suerte similar sufrió la Huerta Orgázmika de Caballito, un barrio céntrico de Buenos Aires* hace unos pocos meses —mayo de 2009—, y hay muchos otros casos más. En todos lados el intento de hacer las cosas de una forma diferente, el intento de romper las relaciones sociales capitalistas es considerado como una amenaza a la sociedad —en verdad apunta a ello— y está sujeto a sufrir distintos grados de represión violenta[5].

Esto plantea de inmediato las cuestiones de la legalidad y de la autodefensa. La misma noción de la grieta significa una falta de respeto por la ley, puesto que es una fuerza de cohesión social que rechazamos. La ley, por su forma, independientemente de su contenido, es una imposición externa. El hecho de que la desobediencia a la ley tenga mayor o menor sentido sólo puede ser juzgado en el contexto de una lucha particular. Las personas que se reúnen para constituir un centro social como un centro de oposición anticapitalista deben decidir si ocupar sin permiso un edificio —y arriesgar un desalojo violento— o hacerlo de modo legal, mediante el pago de un alquiler o a través de alguna forma de ayuda estatal. Esto no es una cuestión abstracta de si debemos obedecer la ley, sino una cuestión práctica para evitar ser reprimidos o, incluso, el sufrir daños físicos sobre otras personas: en algunos contextos, la ocupación ilegal es una opción perfectamente práctica; en otros casos, es verosímil pensar que sufriría una inmediata represión policial, el cierre del centro, el arresto y la eventual tortura de los participantes[6]. Lo mismo puede decirse, con toda probabilidad, de cualquier tipo de acción anticapitalista: no tiene sentido plantearse obedecer la ley como una cuestión de principios, pero las consecuencias prácticas de cualquier acción en particular siempre dependerán del contexto.

La legalidad, por lo común, es usada como un punto de referencia para justificar la represión violenta del Estado, pero, por supuesto, en muchos casos no es una garantía absoluta contra la represión. Legal o ilegal, cualquier grieta que plantee una amenaza significativa al capital atraerá, probablemente, una respuesta violenta por parte de las fuerzas del orden, al menos si el contexto social lo permite ¿Cómo respondemos a la violencia estatal? ¿Significa la revolución, de modo inevitable, el derrocamiento violento del capitalismo? ¿Necesitamos crear una organización armada?

Sin duda, la violencia se ha tornado cada vez más atractiva como un medio para enfrentar a un capitalismo crecientemente violento. No es extraño que las manifestaciones en contra de algunos acontecimientos tales como las reuniones del G-8 se hayan vuelto cada vez más violentas en los últimos años y que la violencia provenga no sólo de la policía, sino que sea iniciada por los

manifestantes[7]. Y sin embargo, hay muchos problemas al pensar en nuestras luchas en contra del capital en términos de violencia. Para empezar, es probable que nosotros no seamos muy expertos en temas de violencia. La violencia no es parte de la sociedad que queremos crear y, es improbable que podamos siquiera igualar a las fuerzas capitalistas en cuanto a violencia. La violencia no es un terreno neutral, sino el terreno de las fuerzas de dominación, nos introduce en las relaciones y formas sociales de conducta que repudiamos: las estructuras jerárquicas dominadas por los hombres [8]. La dignidad es nuestro terreno y la violencia es la negación de la dignidad, venga de donde venga.

Quizá la cuestión central no sea la violencia, sino el establecimiento del orden del día, el retomar la iniciativa. La clave de la grieta es una ruptura, no sólo una respuesta a la agresión capitalista, sino el intento de ir más allá de ella, de crear ahora un conjunto de diferentes relaciones sociales. Tomar la iniciativa significa ir más allá de la confrontación: es el determinar nuestra acción de acuerdo con nuestras necesidades. Dejemos que el capital y el Estado corran detrás de nosotros, dejemos que traten de cooptarnos o reprimimos. La cuestión de cómo defendemos y expandimos nuestra grieta sin perder la iniciativa ni ser arrojados a un terreno ajeno es muy difícil de resolver. Con frecuencia, la violencia estatal es una forma de retomar la iniciativa para forzarnos a frenar nuestra rebelión y que nos veamos obligados a hacer campañas por la liberación de los presos[9].

Aquí, entonces, no se trata de un argumento completamente pacifista, ya que debemos pensar en cómo nos defendemos contra la violencia estatal. Escribo esto no mucho después de la terrible represión llevada a cabo por el Estado mexicano en Oaxaca, y la *cuestión es inevitable*. Si queremos pensar en romper las relaciones sociales capitalistas, entonces, tenemos que planteamos la cuestión de la autodefensa. En muchos casos, puede no haber peligro de represión estatal directa, al menos en las circunstancias actuales, pero la tendencia en el mundo es a que la represión violenta se convierta en una respuesta cada vez más común a todo tipo de desafío al sistema existente de dominación.

Sin embargo, la autodefensa no es lo mismo que la defensa armada y, sin duda alguna, no es lo mismo que el derrocamiento

violento del capitalismo. Aunque puede haber un sólido argumento para algún tipo de organización armada en algunos casos, es probable que sea un error pensar en las armas como la clave para la autodefensa. El hecho de que los zapatistas están organizados y armados como un ejército ha sido un elemento importante de disuasión de una represión militar de gran escala contra el levantamiento en Chiapas[10]. Empero, es probable que la forma más efectiva de violencia haya sido la fuerza de la resonancia de su movimiento en México y en todo el mundo. Probablemente sea la calidad del movimiento mismo, o sea, la calidad de la transformación de la vida cotidiana lo que para todo movimiento conforme la más sólida autodefensa, y esto se contrapone sin ambigüedades a la organización y violencia armada. Como escribe, apenas unas pocas semanas antes de la represión sobre Oaxaca, Raoul Vaneigem (2006): "Cada vez que una revolución ha despreciado considerar como su objetivo prioritario la tarea de enriquecer la vida cotidiana de todos, ha dado armas a la represión"[11].

La violencia estatal nos impone ciertas relaciones sociales, y mayor, efectividad adquiere cuanto más imitamos su acción respondiendo con la violencia. Esta es sólo un aspecto de la forma en que el Estado nos retrotrae constantemente hacia la cohesión social del capitalismo, logrando que nos comportemos en determinadas formas, adoptemos ciertas categorías de pensamiento y formas de organización. En el ejercicio de la violencia como en todas sus actividades el Estado es una forma de las relaciones sociales, una forma de hacer cosas.

No es sólo con la represión física directa que el Estado reacciona frente los intentos por romper la cohesión social del capitalismo. Mediante la ley y todas sus formas de acción nos canaliza en determinadas formas de comportamiento, nos encierra dentro de límites establecidos. Es difícil evitar por completo el contacto con esto. Aunque tengamos claro que no podemos cambiar la sociedad de modo radical a través del Estado, aún así es difícil evitar algún contacto con el Estado[12]. Evidentemente, este contacto no es neutral, tiende a meternos en determinadas formas de hacer las cosas. Vamos a una escuela o universidad estatal que nos traza determinado tipo de educación. Recibimos una beca estatal para

estudiar o para otros fines y esto también tiende a imponemos determinadas condiciones. Una fábrica ocupada busca evitar la represión pidiendo reconocimiento legal de su estatus, pero para hacerlo tiene que satisfacer determinados requisitos, llenar determinados formularios, adoptar un cierto lenguaje. Ocupamos un depósito vacío y organizamos un centro social y luego descubrimos que podemos solicitar un subsidio estatal para mejorar el edificio; que será más fácil que lo recibamos si no molestamos demasiado al gobierno local. Hay muchos otros ejemplos. En algunos casos, parece necesario algún tipo de financiamiento estatal para poder llevar a la práctica nuestro proyecto colectivo de un hacer alternativo, ¿cómo nos relacionamos, entonces, con el Estado y con el financiamiento estatal?

Los zapatistas han tomado la posición radical de rehusar todo subsidio estatal y evitar cualquier contacto con el Estado en la medida de lo posible, creando sus propias escuelas y sistemas de atención sanitarias.[13] Otros grupos radicales —por ejemplo, algunos de los grupos piqueteros de la Argentina— sostienen la opinión opuesta, es decir, que recibir dinero del Estado es, sencillamente, recuperar una pequeña parte de la riqueza social que hemos creado, y que, la cuestión importante no es de dónde proviene el dinero —dado que toda la riqueza proviene de los trabajadores—, sino hallar formas de afirmar un control social y efectivo sobre el dinero, rehusando las condiciones estatales y organizando formas de control directamente democrático de su uso[14]. No intentamos aquí dictaminar cuál de estas opiniones es la equivocada o la correcta. Es probable que lo importante sea la manera en que se toman las decisiones (que se someten constantemente a reconsideración) Su relación con la apertura o cierre de la grieta en cuestión, dependerá del contexto de la lucha y no debería pasar a ser un nuevo dogma. Sobre todo, esto no es una cuestión de pureza. En la lucha en-contra-y-más allá del capitalismo no hay pureza: lo que importa más bien es la dirección en que se desarrolla la lucha, el movimiento en-contra-y-más allá.

Entonces, ¿puede ser la respuesta tomar el control del Estado y neutralizarlo con la finalidad de usarlo para extender nuestras grietas? ¿No podemos convertir al Estado mismo en una grieta anticapitalista? Es más, ¿no deberíamos enfocar nuestra actividad

organizándonos para ganar el control del Estado y convertirlo en una grieta anticapitalista? ¿No es esto lo que está sucediendo en Cuba, Venezuela y Bolivia, por ejemplo?

El Estado no es sólo una organización cualquiera, sino una forma particular de organización. Concentrar la lucha para el cambio sobre el Estado tiene profundas consecuencias para el movimiento en contra del capital. El Estado es una forma de hacer las cosas: la forma de hacerlas mal[15]. El Estado es una forma de organización desarrollada durante siglos como parte integral del sistema capitalista. El capital es, sobre todo, un proceso de separación; de separación del objeto de creación respecto del sujeto creador, separación del sujeto de sí mismo y de quienes lo rodean, separación de lo que ha sido creado respecto del proceso de creación, etcétera[16] El Estado es parte de este proceso de separación Es la separación de lo público respecto de lo privado, de los asuntos comunes de la comunidad respecto de la comunidad misma. El Estado es una organización separada de la comunidad, nutrida principalmente por funcionarios de tiempo completo. Su lenguaje y sus prácticas expresan esa separación: el lenguaje de la administración, las prácticas que siguen procedimientos y formalidades establecidos. La separación respecto de la sociedad es supervisada por reglas y jerarquías que aseguran el mantenimiento de las formas de conductas establecidas. La relación del Estado con la sociedad es una relación externa, se relaciona con las personas como ciudadanos —o no ciudadanos—, como individuos abstraídos de su contexto social y de las particularidades de su hacer Es sólo como esos átomos abstractos que los ciudadanos pueden ser representados; las pasiones y particularidades de la gente real no pueden ser representadas. El Estado, por su misma forma e independientemente del contenido de su acción, confirma y reproduce la negación de la subjetividad sobre la que se basa el capital. Se relaciona con los seres humanos no como sujetos sino como objetos o —y esto equivale a lo mismo— como sujetos reducidos al estatus de simples abstracciones.

Una organización política que enfoca su acción sobre el Estado, inevitablemente reproduce esas características. Para ganar influencia o tomar lo que aparenta ser el control sobre el Estado, la organización debe adoptar esa forma de conducta y pensamiento

que son características de éste. Así, los partidos políticos aunque sean de izquierda, o incluso *revolucionarios*, se caracterizan por estructuras jerárquicas y tienden a adoptar determinadas formas de lenguaje y conductas que se ensamblan con las del Estado. La relación externa con la sociedad se reproduce en el concepto de las *masas*: una cantidad de átomos indiferenciados, abstractos, con capacidades limitadas y necesitadas de un liderazgo.

Estos partidos de izquierda pueden ser anticapitalistas en sus intenciones, pero en sus formas de organización y acción tienden a reproducir la objetivación de la persona que está en el núcleo fundamental de las relaciones sociales capitalistas Esto no es la política de la dignidad porque no parte del reconocimiento de la fuerza creativa del sujeto oprimido. Por el otro lado, el compromiso con el cambio radical es, a menudo, muy auténtico. A este compromiso se lo entiende como la lucha por la liberación del pueblo; siendo visto el *pueblo* como un otro externo. La revolución a través de los ojos del Estado o de una organización estado céntrica sólo puede ser una revolución en nombre de otros, en beneficio del pueblo, no una revolución llevada a cabo por el pueblo mismo Esto no es una política de la dignidad, sino una política de la pobreza, no una política de diálogo, sino una política de monólogo (como se refleja, por ejemplo, en la duración de los discursos de los líderes políticos) Las personas son concebidas no como hacedores, sino como víctimas: la pobre gente [17].

No hay que subestimar el atractivo de esta concepción Esta se desarrolla desde la percepción auténtica de un mundo de pobreza y humillación terrible y espantosa y, nos propone resolver el problema a través de la construcción de una revolución en nombre de las víctimas del capitalismo, para la cual el Estado es, evidentemente, la forma organizativa apropiada. No hay dudas de que aun desde el interior del sistema capitalista mundial puede hacerse mucho para aliviar la pobreza y sus efectos. Un titular en *La Jornada*, de 5 de enero de 2008, nos recuerda que Cuba posee la tasa de mortalidad infantil más baja de América Latina; Desestimar este hecho como algo poco importante sería grotesco.

Sin embargo, esto no es suficiente. Parece improbable que pueda llevarse a cabo una verdadera ruptura con el capitalismo en nombre de las masas sufrientes, y, aun en el caso de que así se hiciera, es

probable que el resultado no sería una sociedad muy atractiva. Actuar en nombre del pueblo, o en su beneficio, inevitablemente conlleva un grado de represión: si el pueblo no tiene la misma idea que el Estado, entonces, tiene que haber algún medio para imponer el bienestar del pueblo aun en contra de sus propios deseos. El movimiento revolucionario se vuelve represivo y también se debilita al perder el apoyo activo. No hace falta decir más: esta obra ya ha sido representada muchas veces.

Pero, entonces, ¿qué decir de Bolivia y Venezuela? ¿Pueden ser ellos considerados como grietas en la dominación capitalista?

Probablemente, en todos los movimientos revolucionarios confluyen muchos movimientos de seres humanos que luchan en diferentes formas y por diferentes razones. Hemos simplificado esta multiplicidad subrayando dos formas de lucha: la política de la dignidad y la política de la pobreza. La política de los consejos o asambleas y la política de los partidos centrados en el Estado Estas dos luchas se entremezclan a menudo, se amalgaman con frecuencia en la misma organización o incluso en el mismo individuo, pero la forma en la que interactúan tendrá profundas consecuencias para el movimiento por el cambio. La revolución rusa, por ejemplo, fue una combinación compleja de organización consejista o soviética y de organización estadocéntrica. La tensión entre las dos formas de organización condujo a la supresión de los soviets y al desarrollo de un régimen opresivo bajo la paradójica denominación de Unión Soviética. En otros casos el desarrollo ha sido menos desastroso y menos sangriento, pero ha prevalecido indudablemente la política del monólogo: Cuba es un notable ejemplo.

En el caso de Bolivia y Venezuela los procesos están todavía abiertos al momento de escribir este libro, pero con un claro predominio del Estado Raquel Gutiérrez Aguilar, en su profundo análisis de las luchas en Bolivia (2008), distingue entre la lucha nacional-popular y la lucha comunitaria-popular[18]. Esta última proviene de, a la vez que desarrolla, las formas tradicionales comunitarias de democracia directa. Además, tiene en su centro la afirmación de la dignidad, que rechaza aceptar la dominación ajena. Ésta fue la fuerza motriz de las luchas desde 2000 a 2005 Pero esta lucha por la dignidad fue recubierta, teñida por la lucha nacional-popular que se centra en el Estado y puja por concretar las

conquistas de las luchas en la forma de un nuevo gobierno.

De ese modo, se canalizaron las luchas en la forma partido —el Movimiento al Socialismo, MAS—, un proceso que finalmente llevó a la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia. Esto trae importantes reformas al Estado pero conlleva una desmovilización y desradicalización del movimiento original. El levantamiento por parte del pueblo mismo es convertido en un movimiento en nombre del pueblo y esto conduce inevitablemente a la reproducción de prácticas estatales y a la adecuación a los intereses del capital.

En el caso de Venezuela el curso de las luchas ha sido diferente pero también encontramos la coexistencia de los dos movimientos: el basado en las comunidades de la lucha desde abajo y el de la lucha estadocéntrica desde arriba. Aquí ha sido mucho más evidente que la lucha ha sido dominada por el Estado desde el comienzo; pero, al menos desde el abortado golpe contra Chávez en 2002, se ha hecho incuestionable que la fuerza del movimiento de conjunto depende mucho del empuje del movimiento desde abajo. El proceso de transformación es visto como un movimiento conformado por las dos partes, el arriba y el abajo, y sus líderes hablan de la necesidad de superar el Estado burgués y crear un "tipo comunal de Estado"[19] La creación y promoción de consejos comunales se halla en el núcleo fundamental de este movimiento[20].

Esto plantea la cuestión de cómo concebir la abolición o disolución del Estado ¿Tiene que suceder a través de la creación de formas no estatales de organización —comunales o consejistas— por fuera del Estado, es decir, básicamente, lo que los zapatistas están tratando de hacer, y que también ha sucedido, en alguna medida, en la Argentina, Bolivia y Ecuador? ¿O podemos pensar en la disolución del Estado como ocurriendo en el seno del Estado mismo, o sea, los revolucionarios que toman el poder estatal para disolver el Estado desde adentro? ¿O alguna combinación de los dos procesos? Muchos consideran la revolución bolivariana en Venezuela en estos términos, como una combinación de un movimiento desde arriba y desde abajo.

¿Es esto factible? Esta es una pregunta importante que toca, no sólo a Venezuela, sino a los intentos desde el interior del Estado por superar al Estado en otras partes del mundo —tales como Porto Alegre, Venecia, Manchester Este (Gran Bretaña), y otros—

mediante la promoción de la democracia participativa (véase Wainwright, 2003; Sullo, 2002; De Sousa Santos, 2003) ¿Es posible, como dice Nicanoff (2007: 12), resignificar el Estado o, como sostiene Mazzeo (2007), sintetizar las dinámicas de la soberanía y de la autonomía? A veces, se defiende este enfoque en términos de poder popular insistiendo en que el poder viene del pueblo (véase Mazzeo, 2007, y también Dussel, 2006) Esta es una formulación atractiva, pero la categoría de pueblo, de hecho, oculta que la fuente del poder es el hacer: la categoría de pueblo hace abstracción de la organización de la actividad humana y de su existencia antagónica. Este antagonismo es tratado muy superficialmente en las formulaciones que piensan en una fácil combinación entre un movimiento desde arriba y uno desde abajo.

Que el Estado deba ser disuelto desde adentro o como resultado combinado de presiones desde adentro y desde afuera es difícil imaginarlo, debido al peso de la estructura y formas de conducta heredadas, a la separación de los funcionarios pagados por el Estado respecto del resto de la población, y también a las presiones para garantizar el funcionamiento de la *economía* (como si ésta no fuese un sistema de explotación) Si esto llegara a ser posible, entonces, el factor crucial no será el compromiso revolucionario de los funcionarios estatales o de los mismos políticos, sino la fuerza de las luchas libradas por fuera del aparato estatal con miras a una forma diferente de organización social. El movimiento *desde arriba* y *desde abajo* es, inevitablemente, un proceso antagónico, aunque los contornos de este antagonismo pueden no seguir demarcaciones institucionales: puede ser desplazado hacia el interior del aparato estatal mismo. Evidentemente, el movimiento de la historia desafía a la teoría de forma constante; sin embargo, el término *poder popular* oculta los verdaderos antagonismos y dificultades.

Una rebelión no deja de ser rebelión sólo porque sea canalizada hacia el Estado. El impulso hacia la autodeterminación sigue vivo, aunque es probable que sea reprimido de un modo gradual hasta el punto en que se consoliden las estructuras estatales. Una revolución estadocéntrica es un proceso altamente autoantagónico, una grieta que se ensancha y se cierra al mismo tiempo. Si la mano que cierra la grieta logra derrotar a la mano que la abre, y en qué momento lo hará, esto será siempre resultado de una lucha: la lucha por la

autodeterminación por un lado, y la lucha por contenerlo dentro de formas de determinación ajena por el otro[21]. Por cierto, al criticar las rebeliones estadocéntricas, deberíamos tener cuenta que todas las rebeliones son autocontradictorias, que en el seno de los movimientos antiestatales pueden aparecer las prácticas centradas en el Estado. No hay pureza, no hay respuestas de antemano.

La cuestión, finalmente, no es sobre intenciones, sino sobre las formas de organización, es decir, sobre las prácticas reales de organización. Toda forma de organización que se concentra en cambiar la sociedad *en nombre* de los trabajadores —los pobres, el pueblo, o quienes sean— tenderá, con independencia de sus proclamadas intenciones, a proyectar los actos de rebelión de nuevo hacia la síntesis social del capitalismo. El Estado es el ejemplo más obvio de ese tipo de organización[22].

El argumento de que la única manera de concebir la revolución anticapitalista es un proceso intersticial, debería ser indiscutible. Desde la teoría revolucionaria tradicional, la cuestión aparece oscurecida porque se identifica al Estado con la totalidad de las relaciones sociales. Pero, una vez que se reconoce que hay muchos Estados apoyando a una única sociedad capitalista se vuelve evidente que las revoluciones estadocéntricas son también intersticiales, La cuestión no es, entonces, si la revolución debería ser concebida como intersticial —pues debe serlo—, sino cuál es la forma apropiada del intersticio. La discusión anterior nos lleva a concluir que el Estado no es una forma intersticial adecuada sencillamente porque, como una forma de relaciones sociales, es parte de la síntesis social que estamos rechazando: el Estado es parte de la succión cohesiva del capital. La única respuesta, entonces, es pensar en términos de formas intersticiales no estatales: o sea, grietas.

Las grietas chocan contra nosotros mismos

Creamos nuestras grietas, nuestros espacios de dignidad, y ellas son inmediatamente amenazadas por el mundo que nos rodea. Pero ese mundo no es sólo exterior: lo llevamos en nuestro interior.

Construimos nuestra comunidad autónoma en la selva Lacandona, creamos nuestro centro social en Edimburgo, vamos a una fiesta tecno que dura toda la noche en Berlín. Decimos: “aquí no, aquí no aceptamos el dominio del capital, aquí haremos otra

cosa, aquí creamos un espacio de dignidad, horizontalidad, amor" Pero, obviamente, esto no es tan simple. Le cortamos una rebanada al capitalismo, pero ésta no es una rebanada de pureza. En nuestros espacios no sexistas, no racistas, los hábitos sexistas y racistas reaparecen. Dentro de nuestras asambleas horizontales, emergen patrones de poder que son aún más preocupantes por el hecho de no ser regulados o incluso ni siquiera reconocidos. Los más elocuentes encuentran caminos para imponer su voluntad. En las grandes asambleas, a menudo, son los grupos con experiencia política militante en los viejos partidos de izquierda los que pueden imponer su línea. En nuestras áreas de responsabilidad compartida, el trabajo continúa cayendo en sólo unos pocos miembros (véase Sandoval, 2007, y Figueroa, 2008) Los viejos modelos se reafirman a sí mismos. Marina Sitrin (2005: 139) entrevista y le da la palabra a Martín K, de una asamblea vecinal en Buenos Aires:

La realidad es que cuando queremos hacerlo de otra manera, nos encontramos haciéndolo de la misma, y es como el problema desde adentro también [] Como si hubiera también una memoria de la verticalidad, de la representación, de la delegación, que se jugara casi inconscientemente, que de repente por más que digamos somos autónomos, hay un punto donde siempre estamos esperando que otro haga, que otro diga, la aceptación de otro[23]

Las nuevas relaciones sociales no se crean por decreto: hasta aquellos grupos que ponen al frente de sus programas la creación de relaciones sociales diferentes entre sus miembros, algunas veces terminan con rencorosas discusiones y una agobiante sensación de desilusión, A veces, la intensidad del esfuerzo por construir algo diferente queda reflejada en la intensa amargura de las animosidades que surgen.

Nuestras grietas no son grietas puras, nuestras dignidades no son dignidades puras. Tratamos de romper con la sociedad capitalista, pero nuestra ruptura todavía lleva consigo sus marcas de nacimiento. Por mucho que intentamos hacer algo diferente, las contradicciones del capitalismo se reproducen dentro de nuestra rebelión. No somos sujetos puros, por muy rebeldes que podamos ser. Las grietas, como espacios de liberación y como estructuras dolorosas, también se abren en nuestro interior.

Probablemente, estos problemas sean inevitables. El propósito

de las grietas no es el de crear una comunidad de santos, sino el de establecer una forma diferente de relacionamiento entre las personas. Estas relaciones no se pueden basar en la pureza o en el puritanismo. Todo intento por basarlas en una idea de autosacrificio resulta desastroso; si no son espacios, momentos atractivos, si no ejercen una atracción magnética, nunca podrán convertirse en grietas, pues no se difundirán[24]. En alguna medida, estos problemas pueden ser tratados por medios organizativos. Muchos, o quizá la mayoría de los grupos alternativos o autónomos han experimentado con diferentes formas de organización que toman en cuenta las contradicciones humanas sin recaer en métodos autoritarios. De este modo, los zapatistas tienen un sistema de rápida rotación en la composición de sus "Juntas de buen gobierno", no sólo para que más y más personas se comprometan en el autogobierno de sus comunidades sino, también, para eliminar los peligros de la corrupción Cecosesola, la antigua cooperativa de Barquisimeto (Venezuela), que coordina la distribución de los productos cooperativos y organiza los mercados populares, dedica gran cantidad de tiempo a la discusión colectiva de los problemas que surgen del sexismo, el racismo, el autoritarismo, etcétera, y adopta la confianza como el principio organizacional central Estos problemas son efectivamente reales, y no deben ser pasados por alto, pero no se los debe plantear como si fueran parte de un concepto inmutable de la *naturaleza humana*[26]

Las grietas chocan con el dominio del valor

Más allá del Estado, más allá de nuestra reproducción personal de las mismas relaciones sociales que rechazamos, hay otra fuerza que nos jala hacia atrás y que reabsorbe nuestros intentos por romper.

No es el Estado el que crea la síntesis social que nos rodea, aunque a menudo se nos presenta como haciéndolo. El Estado reprime y coopta para defender algo más. Somos reprimidos o cooptados por otra cosa que va más allá del Estado. La verdadera fuerza de cohesión se encuentra detrás del Estado: es el movimiento del dinero. El dinero hace girar al mundo, como dice el refrán. Más precisamente, la síntesis social se establece a través de lo que se expresa en el dinero: el valor[27].

El valor es lo que mantiene a la sociedad unida bajo el

capitalismo Es una fuerza que nadie controla. El capitalismo está compuesto de una enorme cantidad de unidades independientes que producen y venden mercancías en el mercado. La interconexión social entre las actividades de las personas se establece mediante la venta y compra de mercancías o, en otras palabras, mediante el valor de las mercancías, expresado a través del dinero. El valor —manifestado en dinero— constituye la síntesis social en la sociedad capitalista, aquello que la mantiene unida a las muchas y diferentes actividades descoordinadas (véase Rubín, 1985; Sohn Rethel, 1980) El Estado se presenta a sí mismo como si fuera el punto focal de la cohesión social, pero, de hecho, el Estado depende del dinero y poco puede hacer por influir en su movimiento[28].

Es la existencia del dinero como la fuerza sintetizadora lo que hace que el capitalismo sea tan gelatinoso, tan esponjoso. El dinero es la sutil telaraña que nos mantiene atrapados. Cuando lo golpeamos no se rompe en pedazos, sino que brota nuevamente alrededor de nuestro puño, burlándose de nosotros.

Detrás del dinero está el valor, el impulso conquistador omnímodo de la mercancía barata, de la mercancía producida en el menor tiempo Esto es muy difícil de resistir "Los precios bajos de sus mercancías [de la burguesía] son la artillería pesada con la que derriba todas las murallas chinas", como dijeron Marx y Engels (2008: 30) No necesitamos volver a la época de Marx y Engels para ver esto ¿Qué sucedió con la revolución vietnamita que inspiró al mundo en los años sesenta y setenta? No pudo ser derrotada por el ejército más poderoso del mundo, pero ha sido efectivamente socavada por el valor. La gran revolución china ha sido convertida a nivel mundial en el símbolo de la mercancía barata. La destrucción de todas las revoluciones del siglo XX por el valor se erige como una advertencia inequívoca. Podemos declarar la independencia para Escocia o Euskadi o donde sea, pero, mientras el valor no sea cuestionado, su efecto será muy limitado. Podemos ocupar fábricas, crear nuestros sistemas alternativos de producción, pero no podremos igualar los precios de las mercancías capitalistas, no podremos producir cosas de un modo tan barato y tan rápido, y si consiguiéramos hacerlo, sería lo más probable que esto se debiese a que, justamente, ya estamos produciéndolas de la misma manera que los capitalistas.

El valor es incompatible con la autodeterminación; es más, con ninguna forma de determinación consciente. El valor es el dominio del tiempo de trabajo necesario, del más corto tiempo necesario para producir una mercancía. Nadie controla el valor, los capitalistas son capitalistas no porque controlan el valor, sino porque están a su servicio

¿Cómo podemos resistir el dominio de la mercancía barata y todo lo que trae consigo, especialmente cuando la lucha por sobrevivir configura las vidas de tantos seres humanos en el mundo? La respuesta tradicional plantea que la única forma es un sistema de producción planificado, el cual sería aún más eficiente que el capitalismo y respondería a las verdaderas necesidades del pueblo. El análisis socialista tradicional contrasta la anarquía del mercado con la racionalidad de la planificación centralizada, pero en la práctica ésta nunca ha sido racional ni centralizada y de ningún modo ha sido un ejemplo de autodeterminación[29].

Desde la perspectiva de nuestra multiplicidad de grietas en el capitalismo, ¿qué posibilidad tenemos de pensar en un sistema de planeamiento? Sin embargo, el valor se aprovecha de la fragmentación: ése es un verdadero problema. Si no hay planeamiento central, entonces, ¿cómo coordinamos nuestros diferentes procesos de creación o producción sino mediante el mercado? Y si producimos para el mercado, ¿qué nos diferencia de cualquier otra empresa capitalista?

Cualquiera que sea la grieta, cualquiera que sea la forma de lucha por romper con el capitalismo, el valor las sitia, no sólo como una fuerza externa sino mediante la fuerza corrosiva, destructora del dinero. El dinero encama la racionalidad del capitalismo que se levanta contra lo absurdo de la rebelión. Bajo el capitalismo es el movimiento del valor lo que determina qué debe hacerse y cómo debe hacerse: ningún ser humano, ni siquiera la clase capitalista, toma esas determinaciones.

El valor ataca como una fuerza que opera a nuestras espaldas, como el poder silencioso del dinero, introduciendo mercancías baratas, seduciendo a los seres humanos con la esperanza de escapar de la pobreza. Como mercado, se levanta ante nosotros como un límite palpable a lo que podemos hacer.

Las fábricas ocupadas, como las más de cien ocupadas en la

Argentina en los últimos años, inmediatamente enfrentan la cuestión de su relación con el mercado. En general, las fábricas ocupadas *o* recuperadas— se enfrentaban con el cierre antes de la ocupación. El motivo del cierre era la incapacidad de sus propietarios de vender sus productos en el mercado. Cuando los trabajadores toman una fábrica, se encuentran con el dilema de tener que producir las mismas mercancías para vender en el mercado: esa es la única forma en la que pueden asegurar su supervivencia física. Posiblemente, se puede generar diferentes relaciones laborales en la fábrica o lugar de trabajo, suprimir las jerarquías o introducir la rotación de tareas; puede ser posible usar el lugar después de las horas de trabajo para reuniones políticas o actividades culturales. Pero todos esos cambios —aunque indudablemente importantes— tienen lugar dentro del contexto de las presiones generadas por la necesidad de vender los productos como mercancías en el mercado. Se podría, quizá, cambiar la naturaleza de las mercancías producidas, fabricar productos que tengan objetivos sociales más beneficiosos, pero esto dependerá de la habilidad de los obreros y del equipamiento a su disposición y, en todo caso, todo producto alternativo normalmente requerirá ser vendido como mercancía en el mercado.

La acción del valor puede ser muy sutil y gradual. Combatirla es mucho más difícil que arrojar piedras a la policía. Muchos grupos radicales han considerado la producción cooperativa para el mercado como alternativa al trabajo para una empresa capitalista o al aceptar fondos del Estado Es una alternativa, pero ¿en qué momento el mercado logrará imponerse para crear el mismo tipo de presiones que existe en cualquier empresa capitalista? ¿Hay alguna manera de evadirse?

No es sólo el mercado en general, sino también el mercado laboral en particular, que parece tenernos firmemente atrapados. Todo individuo o grupo que dice *no* al empleo capitalista y decide dedicarse a alguna actividad que considera más significativa, enfrenta condiciones similares. Si no vendemos nuestra fuerza de trabajo, ¿cómo sobrevivimos? En algunos países puede ser posible lograrlo aprovechando los sistemas estatales de asistencia social, pero éste no es el caso de la mayoría de ellos y significa, en el mejor de los casos, aceptar una vida de pobreza y de vigilancia. Muchos

de los habitantes de las grietas más visibles, al menos en las ciudades, sobreviven gracias a alguna combinación de trabajos eventuales, beneficios estatales y subsidios de los padres. Pero todas estos condicionantes, sin duda, imponen límites a la capacidad de desarrollar nuestro poder para hacer cosas en forma diferente.

Hay formas a través de las que se puede hacer frente a algunos de estos problemas. La más obvia es buscar alguna fuente de financiación, ya sea del Estado o de algún tipo de fundación no estatal. Por ejemplo, muchos grupos radicales en América Latina reciben algún apoyo de fundaciones relacionadas con la Iglesia católica u otras. Está claro que cualquier contribución de este tipo conlleva riesgos, en el sentido de que probablemente, de modo directo o indirecto, impondrán limitaciones sobre las actividades de los grupos receptores, o crearán determinadas relaciones sociales —por ejemplo, entre los que tienen la habilidad necesaria para recaudar fondos y los otros—, en el interior de los grupos[30]. Una forma más tradicional, quizá superficialmente más radical, de financiar las actividades anticapitalistas es mediante secuestros y asaltos a bancos. Sin embargo, aunque ese dinero, por lo general, llega libre de condiciones, la verdadera recaudación de fondos en sí misma es probable que genere pautas de conducta y organización tendentes a reproducir el capitalismo contra el que estamos luchando. Lo importante es ver que aquí no hay pureza. Para crear un mundo diferente necesitamos sobrevivir físicamente y, a menos que cultivemos la tierra para proveernos de nuestros propios alimentos —una posibilidad real dentro de grupos revolucionarios campesinos, pero difícil en las ciudades—, esto requiere algún tipo de acceso al dinero. Y el dinero, ya sea que provenga de financiación externa, o de las expropiaciones, o de algún tipo de empleo, siempre trae consigo limitaciones y contradicciones. Siempre el desafío es ver hasta qué medida podemos usar el dinero sin ser usado por él, sin permitir que nuestras actividades y relaciones sean determinadas por él.

El financiamiento puede ser visto como una forma particular de construir o crear estructuras de apoyo mutuo. Una forma más directa de hacerlo es construir vínculos de asistencia mutua entre las diferentes grietas. El grupo italiano “¡Ya basta!” organiza iniciativas de apoyo financiero y práctico para instalar un

generador eléctrico en una comunidad zapatista. Los trabajadores de Zanón, la fábrica recuperada más grande de la Patagonia argentina, compran sus materiales a las cooperativas mapuches en Chile y de esta forma le dan su apoyo al movimiento mapuche (véase Aizicson, 2009) Las interconexiones entre las rebeliones en el mundo toman la forma de redes informales y en constante cambio[31], a menudo suministrando un importante apoyo práctico.

Los vínculos son muchas veces contradictorios. Si el apoyo es unidireccional puede dar por resultado una pérdida de autodeterminación para el grupo apoyado, aunque no es necesariamente así. Más en general, la solidaridad puede significar dilución. Si se la entiende como apoyo a la lucha de otros, es probable que contenga la lucha dentro de ciertos límites. Sólo si se la entiende como parte de *nuestra* lucha es que puede haber una verdadera unión de grietas[32].

La construcción de vínculos de apoyo mutuo entre las diferentes grietas en la dominación capitalista, a veces, es considerada en términos de la estructuración de una economía alternativa o de una *economía solidaria. Esto* hace referencia a una economía que no esté dominada por el valor o la búsqueda de ganancias Este es un desarrollo importante, pero aun así también nos encontramos con problemas. En primer lugar, la noción de una *economía* alternativa ya parece imponer una definición sobre la organización de las actividades. Si digo “No, no seguiré la lógica del capital, haré otra cosa”, entonces, no considero que mi otro hacer sea algo económico, sino, más bien, un evasión de lo económico. Además, la noción de una economía alternativa o una economía solidaria puede fácilmente oscurecer el hecho de que nuestro otro-hacer es un acto de rebelión, un ir en-contra-y-más allá. Si esta *contrariedad* se pasa por alto, la economía alternativa puede, sencillamente, convertirse en un complemento de la producción capitalista. Si éste fuese el caso, entonces, lejos de constituir una grieta en las relaciones sociales capitalistas, estaría ayudando a sustentarlas (véase Manee, 2007) Lo que queremos es una conexión social basada en la confianza, la solidaridad, la generosidad, el regalo, en lugar de la síntesis social del valor, pero, por el momento, esto sólo puede existir como un ataque al valor, no como un complemento a la producción del valor.

El valor es el enemigo, pero un enemigo invisible, la mano invisible que mantiene unido al capitalismo y rompe el mundo en pedazos. El valor crea un campo poderoso y complejo de tensión alrededor de todos nuestros intentos de ruptura con el capitalismo, en el que es difícil trazar claras líneas entre lo *revolucionario* y lo *reformista. Más* allá del Estado, más allá de nuestras contradicciones personales, el valor, el poder del mercado, de la mercancía barata, del dinero, es lo que amenaza todo el tiempo con aplastar nuestras grietas.

Las grietas existen al borde
de la imposibilidad, pero existen
Existen en movimiento—, la dignidad
es una danza ligera
<tesis 10>;

Por un lado, el impulso para romper la lógica del capital, el esfuerzo por crear momentos y espacios de rechazo-y-creación, dignidades. Por el otro lado, la enorme fuerza cohesiva del capital, la gran succión que nos retrotrae a la conformidad, que reabsorbe nuestros esfuerzos por escapamos, que nos dice una y otra vez: "corre si quieres, ésta es una sociedad libre, pero no hay escape, no hay huida, no hay evasión"

Un choque real y constante. Nos arrojamos una y otra vez contra las paredes que avanzan y nos herimos. Gritamos hasta que el hielo se rompe y luego contemplamos mientras el hielo se congela de nuevo. Nuestras grietas existen, pero existen al borde de la imposibilidad. El desencanto y la desilusión nunca están lejos: están grabados en el intento por crear otro mundo[1]. Esto no debería sorprendemos, pues objetivamente, ahí es donde estamos, siempre empujando los límites, siempre tratando de hacer lo imposible, siempre tratando de romper la lógica del sistema, siempre con algún temor de que quizá tengan razón, quizá estemos locos. Pasamos años construyendo un espacio alternativo, luego nos damos cuenta de que no es tan alternativo, de que las otras relaciones sociales que estamos construyendo no son tan otras, después de todo. Gastamos todas nuestras energías en romper la lógica del capital, luego, años después, miramos a nuestro alrededor y nos preguntamos ¿dónde está la ruptura? Este caminar al borde del desencanto es lo que significa la dignidad en una sociedad basada en su negación.

La lógica del capital, la gran fuerza destructiva de la síntesis social, nos dice que no hay espacio para la dignidad en una sociedad basada en la negación de la dignidad. Todo debe encajarse o adecuarse y eso es, justamente, lo genial del dinero, es una forma tan flexible de adecuar las cosas que todo tipo de actividades pueden ser sometidas a su dominio.

Y, sin embargo, no es así. El mundo está lleno de inadecuaciones, de personas que dicen: no nos adecuamos y no nos adecuaremos jamás. Hemos visto la enorme fuerza cohesiva del capital, cómo mediante el Estado, a través de nuestras prácticas, sobre todo del dinero, nos arrastra o nos retrotrae, o nos arrastra hacia atrás, hacia su lógica. Halla un camino de empalmar nuestras rebeliones en el rompecabezas implacable del sistema. Y, sin embargo, ahí están, en todos lados, esos pedazos que no se adecúan, que no encajan. Una y otra vez la lógica nos dice que nuestras rebeliones son inútiles y que debemos someternos; sin embargo, ahí estamos, en mil sitios Estas locuras que empujan a un mundo diferente, estas dignidades que no esperarán hasta después de la revolución.

Ahí están, así es y así debe ser. Así debe ser porque no es sólo una lógica de capital sino, también, una antilógica de la humanidad, del rechazo, del movimiento dentro, en-contra-y-más-allá del capital. La rebelión es inseparable de la obediencia, como la inadecuación lo es de la adecuación.

Empezamos desde el impulso de rabia, de esperanza y de creatividad. Tratamos de romper las restricciones de la sociedad que nos oprime, de desbordar la dominación que nos sofoca, para crear algo más. No es una cuestión de pureza, pues toda grieta reproducirá lo agrietado en su interior Es una cuestión, de movimiento, de dirección. *El movimiento es lo que importa, la posibilidad de las grietas está en su movimiento.*

Pensemos en las fábricas ocupadas, o cooperativas, por ejemplo. Aisladamente, la toma de una fábrica o su gestión bajo control obrero tiene una importancia limitada. Todas las presiones del mercado tenderán a imponer restricciones que limiten el alcance de los objetivos de los trabajadores para alterar radicalmente la naturaleza de su actividad en la fábrica o empresa. Es sólo como parte de un movimiento de lucha que la ocupación de la fábrica se

vuelve importante, porque entonces se hace posible abrir nuevas formas de relaciones con los usuarios de los productos. De este modo, el trabajo no es para un mercado anónimo, sino que está orientado a la satisfacción de determinadas necesidades sociales. La ocupación obrera de la fábrica no crea un espacio no capitalista estable, pero puede ser una parte importante de un movimiento en contra del capital y en contra de la imposición de la disciplina social capitalista. Lo importante es comprender esta intensidad presente —la ocupación de la fábrica—, como un presente en movimiento y abierto, no como un instante cerrado y aislado. Los obreros toman el control de la fábrica: eso es importante con independencia de lo que suceda después. Pero, si toda una serie de ocupaciones de fábrica tiene lugar, entonces, la experiencia adquiere una nueva dimensión. Prendemos una vela, eso da luz y calor, pero si vuela una chispa y se prende fuego todo un bosque, entonces, la llama adquiere un significado diferente. Cuando me rehúso a ir a trabajar y voy a sentarme en el parque a leer un libro, esto es un placer que rio requiere justificación, pero, si todos los demás deciden hacer lo mismo, entonces, el capitalismo colapsará.

La validez de la ruptura no depende del futuro, pero si es parte de un movimiento redimensiona su trascendencia. Arrojamos una piedra a la capa de hielo que cubre el lago de la posibilidad. La piedra hace un agujero en el hielo, pero el hielo es grueso, el día está frío y pronto se vuelve a congelar. Quedamos con la memoria inspiradora de algo hermoso, hemos vislumbrado un futuro posible. Arrojamos otra piedra, y esta vez no sólo hacemos un agujero sino que las grietas se disparan en diferentes direcciones, algunas de ellas juntándose con las grietas que se irradian hacia el exterior desde otro agujero hecho por una piedra que arrojó alguien más. Para que el hielo se rompa por completo, ésta es la única forma en que puede suceder: por la mucha gente que arroja piedras y por la difusión de las grietas que, a veces, se juntan.

La rebelión genera ondas de choque, ondas expansivas de antagonismo. Las grietas resultantes nunca son rectas y su movimiento raramente es predecible. Corren a lo largo de líneas de fallas más o menos invisibles, debilidades en la estructura del hielo Existe algo en la forma en cual la sociedad está organizada que genera ciertas líneas de debilidades o de fragilidades en particular.

El sometimiento de nuestra actividad cotidiana al dominio del dinero —capital—, significa que hay una frustración que corre a través de nuestras vidas cotidianas, un antagonismo que toma muchas y diferentes formas, y existe como una multiplicidad de líneas de fallas interconectadas. Esta es la red de las líneas de fallas que queremos tocar, las grietas actuales y las potenciales que queremos abrir.

Observemos una grieta en la pared. En un extremo es visible con toda claridad, en el otro extremo es tan delgado tan pequeño que debemos esforzar nuestros ojos para ver dónde termina. Pero la grieta se extiende y se ensancha a lo largo de esa delgada línea que apenas podemos ver. Si nos concentramos sólo en el extremo que es claramente visible, entonces, no comprendemos nada acerca del potencial de la grieta, acerca de cómo se podría extender. Hay una línea de continuidad entre lo obvio y lo escasamente visible. Las líneas de continuidad son las líneas del movimiento potencial y de posibles confluencias. El extremo obvio de la grieta es el levantamiento zapatista o las grandes manifestaciones contra las reuniones cumbre. El extremo delgado es la mujer que se sienta a la mesa de su cocina leyendo con entusiasmo sobre las últimas manifestaciones antiimperialistas, o la muchacha que, en lugar de ir a trabajar, se sienta en el parque a leer un libro, sencillamente por placer Estas finas fisuras, ¿tienen el potencial para devenir grandes grietas? No lo sabemos, no lo podemos saber por adelantado. La mujer leyendo en la mesa de su cocina puede salir y unirse a la próxima manifestación o puede no hacerlo. La muchacha que está leyendo su libro en el parque puede llegar a la conclusión de que hay algo fundamentalmente malo en una sociedad que no tiene el placer como su principio, o puede no llegar a esa conclusión. Pero éstas son las líneas de continuidad de las que depende el futuro del mundo. Aquí es donde se libra la guerra. El capital es un proceso constante de bloqueo de estas continuidades, de dividir a los seres humanos en bloques, de decirle a la mujer que está en la mesa en la cocina que su frustración no tiene nada que ver con la ira de los manifestantes contra el G-8 Y en este proceso, la izquierda, con sus definiciones y clasificaciones, juega con frecuencia un papel activo.

¿No hay un problema aquí? ¿No tenemos también acaso que establecer diferencias, líneas de división? El libro comenzó con el

grito angustiado de: ¿qué podemos hacer? ¿Qué podemos hacer para cambiar el mundo? ¿Es la respuesta "ve y siéntate en el parque", o "únete a un coro" o "vete a un paseo en las montañas"? No. La respuesta es más bien: rebelarse en todas las formas que podamos. Pero lo que más importa no es sólo el grito de odio revolucionario en contra del capitalismo, sino las formas que tratamos de desarrollar en nuestra práctica cotidiana actividades que no se adapten a la succión cohesiva de la actividad capitalista.

No obstante, ¿cómo sabemos si nuestra actividad es una inadecuación o si, simplemente, complementa el desarrollo del capitalismo? Lo terrible es que no lo sabemos. Lo analizamos y lo pensamos, pero no podemos saberlo con seguridad. Más aún, nuestra evaluación de lo que rompe y lo que complementa el capitalismo va cambiando todo el tiempo. En el siglo pasado, miles, quizá millones, de personas dieron su vida por la lucha para romper la lógica del capital y crear una sociedad diferente. Y ahora consideramos los resultados: la Unión Soviética, la República Popular China, etcétera, y sospechamos que esas luchas hicieron más por fortalecer el capitalismo que por dañarlo. A veces, parece que el capitalismo es infinitamente flexible, eternamente absorbente y que reabsorberá toda rebelión. Mira 1968, nos dicen: toda esa rabia, toda esa creatividad creó, simplemente, la base para un nuevo estilo de capitalismo[2] Mira todos esos grupos autónomos que comienzan como rebeliones en contra del capitalismo y que, luego, con la ayuda de algunos pocos subsidios amables y un poco de asesoramiento y formación profesional, terminan como organizaciones no gubernamentales, elementos claves para la gobernabilidad del neoliberalismo (véase Bóhm, Dinerstein y Spicer, 2010; Birkner, 2007; Birkner y Foltin, 2006) Mira todas esas revueltas contra el rígido control de la puntualidad de la jomada laboral y cómo el capital las ha absorbido, simplemente flexibilizando la jornada laboral y extendiéndola al conjunto de los seres humanos. No seas tan ingenuo, dicen, no hay evasión posible.

Pero no, no es así. No es así, en primer lugar porque la validez y la necesidad de nuestra rebelión no dependen de su futuro. El acontecimiento que conocemos como 1968 liberó una alegría y creatividad que no necesitaron ninguna justificación con referencia a sus resultados finales. En segundo lugar, no es así porque no es

cierto que el capitalismo sea infinitamente flexible Es una forma particular de organizar nuestras interrelaciones sociales y nuestra actividad. Y muchos de los ejemplos que ya hemos visto sugieren que se está volviendo más rígido y menos tolerante, menos capaz de absorber la rebelión. La inadecuación, el no caber, se está conviniendo cada vez más en una parte central de nuestra existencia cotidiana. Aunque es difícil decir con certeza si una acción en particular rompe con el capital, sí tenemos una clara imagen de lo que rechazamos, de las acciones y formas de conducta que contribuyen de forma evidente a la reproducción del capital: el tratamiento de las personas como medios para generar ganancias, el tratamiento de los individuos como objetos y no como sujetos, como si fueran medios para un fin y no fines en sí mismos. Nuestras dignidades son siempre un moviéndose— en-contra, un explorando-más-allá, en lo que arriesgamos nuestras vidas para romper con lo que rechazamos con certidumbre y crear algo a lo que aspiramos con incertidumbre. La incertidumbre de nuestra creación no es motivo para abandonarla, pues está basada en la certidumbre de nuestro rechazo.

En tercer lugar, no es así porque incluso si el capital pudiera absorber la mayoría de las cosas con el tiempo, eso no importa, porque para entonces ya nos habremos movido hacia adelante. Nosotros guiamos la danza, y el capital nos sigue. La dignidad es una danza ligera y cuanto más ligera es, más difícil le resulta al capital seguirla. La identidad es la identificación constante de la no identidad, pero la no identidad siempre sigue estando un paso adelante. La dignidad es un brincar, un deslizarse, un bailar, nunca un marchar. Y eso para el capital es difícil de seguir y de absorber.

No necesitamos líneas duras, entonces, porque las líneas duras y las divisiones tajantes entorpecen la danza de la dignidad. Hay una diferencia evidente entre un gran levantamiento popular y la muchacha que está sentada en un banco del parque leyendo su libro; en un caso, es una rebelión declarada en forma abierta y pública; en el otro, es un momento de placer completamente privado y despolitizado. Pero, si limitamos nuestra mirada sólo a lo que es público y abierto, entonces, estaremos haciendo justamente eso: limitando nuestra propia visión y, con ello, el impacto de nuestras dignidades Estaremos, de hecho, reproduciendo la

diferenciación capitalista entre lo público y lo privado, mientras que nuestro objetivo es superar esa división. Quizá quemamos que la muchacha en el parque se rebelase y luchase junto con otros por un mundo en el que todos podamos pasar mucho más tiempo en el parque leyendo nuestros libros o haciendo lo que quisiéramos, pero, si no somos capaces de reconocer y respetar el potencial presente de esa lucha en la simple lectura del libro por la muchacha, entonces, estamos cerrando nuestros ojos al movimiento potencial de nuestra grieta y encerrándonos en un gueto.

Este es el peligro de la militancia o el activismo. Los grandes despliegues públicos de rebelión o de dignidad —como en Gleneagles (Escocia), Heiligendamm (Alemania), y otros-son, por supuesto, el resultado de la entrega de una militancia o del activismo, el resultado de la actividad de mucha gente que dedica gran parte de sus vidas a organizar acciones anticapitalistas. La mayoría de ellos no son revolucionarios profesionales al viejo estilo, pero son personas que hacen de la organización de las luchas en contra del capital una alta prioridad en sus vidas. Sin esa dedicación, muchas de estas grandes protestas no habrían tenido lugar[3]. Sin embargo, el peligro es que puede crearse un mundo autorreferencial de militancia y activismo Esto puede tomar una forma obvia que se institucionaliza en la conformación de un partido o alguna otra organización permanente, pero, aun donde se rechaza este tipo de institucionalización, el peligro sigue en pie. La concentración en los grandes despliegues públicos de dignidad puede fácilmente conducir a una falta de sensibilidad o a una completa falta de respeto por los despliegues menos visibles de la rebelión. Si sucediera esto, nos encontraríamos en una situación de vanguardismo, por más fuerte que sea el compromiso antivanguardista de los militantes (véase Zadnikar, 2007; Leeds May Day Group, 2004; Holloway y Sergi, 2007) El mundo quedaría dividido entre los que luchan por el cambio por un lado, y la gran masa de gente que debe ser convencida por el otro. Aquí no estamos discutiendo ni atacando la importancia de lo que hacen los activistas. Se trata más bien de "romper con la división entre *activistas* y *no activistas"* (Trott, 2007: 231)[4].

Podemos pensar la relación entre las rebeliones visibles y las invisibles —o apenas visibles— de dos formas. En la primera, sólo

hay que tomar en serio las rebeliones visibles, públicas. Más allá de ellas existe una barrera o brecha, tras la cual queda la gran mayoría del pueblo. A esta mayoría hay que llegar mediante la enseñanza, la explicación, la conversación. La cuestión central es la conciencia y la falta de conciencia.

La otra forma de pensar es que no hay una brecha o barrera, sino líneas de continuidad que corren desde las grandes insubordinaciones hasta las pequeñas, aparentemente insignificantes insubordinaciones. La cuestión central no es la conciencia, sino la sensibilidad: la capacidad para reconocer las insubordinaciones que no son obvias y la capacidad para palpar esas insubordinaciones. Por cierto, la conciencia o entendimiento juega un papel importante, pero la cuestión no puede pasar por traer la conciencia desde afuera, sino por extraer lo que ya está presente en forma vaga, de traer y poner diferentes experiencias en resonancia mutua. Esto nos lleva a una política no de hablar, sino de escuchar, o de escuchar-y-hablar, una política de diálogo más que de monólogo.

Una política de escuchar difícilmente se pueda reconciliar con cualquier forma de institucionalización, ya sea un partido o no. Las instituciones tienden a tener reglas o prácticas que definen expectativas y sintonizan a determinadas voces, pero no a otras. Las instituciones no son muy aptas para escuchar aun cuando lo intenten. Las líneas de antagonismo —la lucha de clases, si se quiere— se mueven más rápido que cualquier institución; y todo intento por institucionalizarlas o inmovilizarlas probablemente constituya un impedimento y una sordera para ese movimiento. Hay que hacer una importante diferenciación entre la institucionalización, que proyecta el presente hacia el futuro e impone definiciones y límites, y la organización, que tiene como su núcleo fundamental la coordinación abierta y efectiva del hacer[5]. Es evidente que necesitamos formas de organización, pero lo importante es que las formas organizativas permanezcan tan abiertas y tan receptivas como sea posible. La confluencia de nuestras dignidades es importante, pero quizá debería ser pensada como una confluencia de resonancias, de intentos de jugar o tocar en el mismo tono: los músicos de jazz que se reúnen para divertirse sin un director, aprenden a unirse en la misma melodía, cada uno

con su estilo particular de desarrollar temas y variaciones, moviéndose juntos en una armonía discordante.

Podría pensarse que todo intento por escuchar, o compartir la experiencia de las pequeñas fisuras —por ejemplo, la muchacha leyendo su libro en el parque— signifique una pérdida de radicalidad, una conversión de la revolución en algo blando y vacilante[6]. No es así en absoluto. Las rebeliones pequeñas, subterráneas, pueden ser mucho más radicales en su potencial que la manifestación más ruidosa. La muchacha que lee su libro en el parque está diciendo en silencio: "Vivamos para el placer, no para el dolor", una consigna mucho más radical que las consignas de las masivas manifestaciones antiyanquis que tienen lugar en ese mismo momento en algún lugar del planeta. No se trata de una cuestión de grados de radicalidad, sino de conmover sentimientos, de canalizar iras y sueños, de hallar resonancias.

Nuestras dignidades son dignidades en movimiento, grietas que se extienden[7]. Pero la extensión no es una cuestión de aumentar la afiliación o de inscribir más adherentes. Tampoco es principalmente una cuestión de predicar o hablar, aunque esto puede jugar un papel Es probable que sea más útil pensar en el contagio, la emulación y la resonancia. El movimiento por centros sociales se ha extendido básicamente en esta forma: no a través de los miembros de un centro social que van a otras ciudades para convencer a otras personas de organizar un nuevo centro social, sino mediante la gente que escuchando, habiendo visto u oído hablar del primer centro social, quedaron sensibilizados y decidieron organizar algo similar en su propio medio (véase Free Association, 2006; Hodkinson y Chatterton, 2006) En este proceso de contagio, el orador en el estrado está siendo complementado o reemplazado por el teatro callejero. Si la cuestión central no es tanto la de comprender o explicar, sino la de tocar malestares que ya están ahí, entonces, el arte, el teatro y la música juegan una parte muy importante. Y es seguramente por eso que el elemento estético de las manifestaciones de rebelión ha llegado a jugar un papel tan importante en los últimos años (véase Kastner y Spórr, 2008) El teatro, la poesía y el humor han sido un elemento clave en el impacto de los zapatistas y otros movimientos: no como instrumentos del movimiento, sino como un elemento central del

movimiento mismo.

Las grietas en la dominación capitalista existen. Lógicamente, quizá, no existen y no pueden existir. Pero sí existen. Existen y, a menudo, poseen una energía y creatividad extraordinaria llevándonos a nuevas dimensiones de percepción y comprensión [8].

Grietas en el pavimento: somos la maleza que se va abriendo camino. En un mundo frío somos el sol que brilla sobre el hielo, creando grietas que se pueden mover con una velocidad aterradora e impredecible. O no.

Las viejas certezas revolucionarias han desaparecido. Ya no podemos proclamar con confianza que nuestra victoria es inevitable. Aceptamos que se vive en un mundo de incertidumbre y confusión. Pero, ¿podemos hallar una forma de comprender nuestra incertidumbre y confusión? No hay certidumbre en la historia, pero ¿hay alguna forma en la que podamos entender la multiplicación de las grietas —o incluso el hecho de que estamos aquí escribiendo/leyendo sobre las grietas— como parte de una poderosa corriente histórica o antihistórica? ¿Podemos comprender las grietas no sólo como series interminables de ataques a la síntesis social del capitalismo, sino como la crisis de esa síntesis?

Parte IV

El carácter dual del trabajo

LAS grietas son la revuelta
de una forma de hacer contra otra:
la revuelta del hacer contra el trabajo
<**tesis 11**>;

Centrar el foco en las grietas nos lleva de aquí para allá, de la euforia a la desesperación, de la desesperación a la esperanza y determinación, y así sucesivamente. Las rupturas chocan con la síntesis social y son absorbidas o reprimidas. Nos enfurecemos contra la máquina, pero queremos más que eso: queremos romperla y queremos crear otra cosa.

La tradición del marxismo ortodoxo nos dice que la única manera de avanzar es rompiendo el sistema de conjunto, tomar el poder estatal, desmantelar el poder del capitalismo y construir el socialismo. Pero eso no funciona, no ha funcionado. Nuestra única opción es pelear desde lo particular, pero entonces chocamos contra la fuerza de la totalidad. Sería estupendo olvidar la fuerza de la totalidad, pero está allí, la fuerza real, aplastante, de la síntesis social.

Nos balanceamos entre la desesperación y la esperanza, de aquí para allá, ida y vuelta ¿Estamos locos para rebelarnos o existe alguna verdadera fuerza en nuestra actividad en contra del capitalismo? ¿Somos trágicos quijotes fuera de contacto con la realidad histórica, o somos las primeras golondrinas de una próxima primavera?

Y los buscadores del paso erguido en cada momento determinado lo arrastran consigo en el sentido admonitorio de que

nos habla Ludwig Börne en sus *Fragmentos y aforismos* “Antes de ponerse en camino una época, envía por delante hombres capaces y dignos de confianza para que deslinden el nuevo asentamiento. Si se dejara en libertad a estos exploradores, si se les siguiera y obedeciera, pronto se sabría cuál es el objetivo de la época. Pero esto es lo que no se hace, sino que se les llama agitadores, corruptores, exaltados y se les retiene por la fuerza" (Bloch, 1980, III: 492)

Pero ¿cómo sabemos nosotros, presuntos heraldos de una nueva era, que no somos locos alborotadores? Quizá ellos tengan razón. Quizá los libros como éste sean un verdadero disparate, o peor que eso, hasta puedan ser perjudiciales.

Este es un dilema práctico y urgente. Las grietas existen. Muchas, muchas personas están dedicando su vida a romper las reglas, a tratar de vivir de una forma que no se adecúa a las pautas de las relaciones sociales capitalistas ¿Qué les decimos? ¿Les advertimos que no irán muy lejos porque tarde o temprano prevalecerá el sistema, y que el único futuro es conformarse o luchar por el derrocamiento del sistema capitalista de conjunto? ¿O les decimos que sigan empujando, haciendo las grietas tan grandes como sea posible, porque las grietas son la crisis del sistema, la única forma en que el sistema pueda ser derribado? Una pregunta escalofriante, porque hay gente que se está jugando la vida en su respuesta. Golpear nuestra cabeza contra la realidad puede ser doloroso.

Para tratar de hallar una manera de avanzar, volvemos a lo que ya hemos subrayado como el corazón de la grieta: “una grieta es la creación perfectamente común de un espacio o momento en el que afirmamos un tipo diferente de hacer” (véase la tesis 5, *supra*). Partimos de dos tipos antagónicos de hacer: el que rechazamos y el que tratamos de crear. Las grietas son rebeliones de un tipo de hacer contra otro tipo de hacer.

“No haremos lo que exige el capital, haremos lo que consideramos necesario o deseable”. Esa es la esencia de una grieta en la dominación capitalista “No haremos A, haremos *E*. Sin embargo, no es así: esta formulación es equivocada por completo. La primera opción (A, lo que exige el capital) es fundamentalmente diferente de la segunda opción (*B*, lo que consideramos necesario o

deseable) *Hacer* en el primer caso (hacer lo que exige el capital) es diferente en absoluto del *hacer en* el segundo caso (hacer lo que consideramos necesario o deseable) Hacer algo sobre lo que no tenemos ningún control es una experiencia por completo diferente de la de hacer algo que sí hemos elegido.

En realidad, necesitamos dos palabras diferentes para las dos formas de hacer. En inglés existe el término *labour* para indicar un hacer que es desagradable o sometido a la compulsión o determinación exterior.[1] Es más difícil hallar una palabra adecuada para la actividad que está autodeterminada o, al menos, tiende hacia la autodeterminación, así que retendremos el *hacer* como un término general para indicar ana actividad que no está necesariamente sometida a una determinación ajena, una actividad que está en potencia autodeterminándose.[2]

La esencia de nuestra grieta puede ser reformulada: "no *trabajaremos* bajo la autoridad del capital, *haremos* lo que consideramos necesario o deseable" La grieta es la rebelión del hacer en contra del trabajo.

La rebelión del hacer en contra del trabajo es la rebelión de una forma de actividad que elegimos, contra otra forma de actividad que rechazamos. Rechazamos el trabajo porque es desagradable hacer algo como resultado de una obligación externa y también porque podemos ver que es el trabajo el que crea al capital, o sea, que crea un mundo de injusticia que está destruyendo la humanidad. El hacer que elegimos es más agradable en virtud del hecho de que nosotros elegimos llevarlo a cabo, y es también un intento de dejar de crear el capitalismo y crear un mundo diferente.

La historia de las grietas es la historia de un hacer que no cabe dentro un mundo dominado por el trabajo. Las grietas son inadecuaciones, haceres inapropiados. Decir que las grietas son rebeliones totalmente comunes es expresar que el inadecuado no es alguien o algo que es marginal, sino que está en el mismo centro de la sociedad. La inadecuación es una parte central de la experiencia cotidiana. Partimos desde ahí porque es este fracaso o rechazo a adecuarse a una sociedad opresiva lo que sienta las bases de la esperanza en que podemos cambiarla. Si vemos a través de los ojos de la dominación o partimos del análisis del capital, estas inadecuaciones sencillamente no existen. Poner las grietas en el

centro nos da un *punto* de vista diferente: partimos de lo que no se adecúa, que no cabe, de aquello que desborda, de lo que no está contenido, de lo que existe no sólo dentro, sino también en-contra-y-más-allá. No partimos de la quietud de la identidad, sino del movimiento de la no identidad, o mejor dicho, de la anti identidad. Comenzamos dialécticamente, pero no de una dialéctica comprendida como interacción, sino más bien como la inquietud negativa de lo que no cabe, de la insuficiencia.[3]

El pivote o punto de apoyo central es nuestro hacer: la creación humana. Una forma del hacer, el trabajo, crea el capital, la base de la sociedad que nos está destruyendo. Otra forma del hacer, la que de modo simple llamamos *hacer*; presiona contra la creación de capital y hacia la creación de una sociedad diferente. En ambos casos nuestro hacer está en el centro. Al focalizamos en nuestro hacer ponemos nuestra propia fuerza en el centro de nuestra comprensión de la sociedad: nuestro poder-hacer (y, en consecuencia, nuestro poder de no hacer, y nuestro poder de hacer en forma diferente) Concentrándonos en el hacer, también afirmamos de modo evidente que lo que este libro discute, no es el objetivo de lograr *más democracia*, sino una reorganización radical de nuestra actividad cotidiana, sin la cual, el reclamo de *más democracia* no significa absolutamente nada[4].

El dilema insoluble de nuestras grietas, el ir y venir entre la esperanza y la desesperación, no está compuesto por fuerzas externas, sino que tiene que ver con la organización de nuestra propia práctica. Creamos la sociedad de la que queremos liberarnos Eso es terrible, pero también es la fuente de la esperanza. Si creamos el capitalismo, entonces también podemos dejar de crearlo y hacer otra cosa en su lugar. La esperanza reside en el carácter dual, autoantagónico del hacer humano.

La abstracción del hacer en trabajo
es el tejido social en el capitalismo
<tesis 12>;

Aquí acudimos a Marx. Tenemos que hacerlo Esto no es una excusa, sino un reconocimiento de que algunos lectores —si es que los hubiera— pueden tener alguna reticencia en buscar ayuda en Marx. La actual ola de luchas en contra de la globalización capitalista ha prestado relativamente poca atención a la teoría marxista, y gran

parte de los escritos dentro de la tradición marxista ha quedado divorciada del movimiento de lucha. En lo que hemos discutido hasta ahora he insistido en la importancia de partir de las luchas particulares, las grietas en la dominación capitalista, en lugar de partir de un análisis del capitalismo como un todo, como lo han hecho la mayoría de las obras de la tradición marxista. Esto no se debe a que rechace el marxismo, sino, por el contrario, a que comprendo el marxismo como una crítica, un disolvente, un ácido que disuelve las rigideces sociales que nos enfrentan, el sistema aparentemente inconmovible contra el que seguimos chocando. En la actual etapa de la discusión, eso es justo lo que necesitamos: un ácido para disolver la dureza de la síntesis social que nos ahoga sin cesar. En las líneas que siguen, sugeriré que la clave del poder disolvente del marxismo es su análisis de la naturaleza dual del hacer.

En la crítica marxiana del capitalismo es central la "naturaleza bifacética del trabajo" Al comienzo de la segunda sección del primer capítulo del tomo I de *El capital*, se lee muy claramente: "este punto, la naturaleza dual del trabajo contenido en las mercancías, es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política" (Marx, 1983: 51) Luego de la publicación del primer tomo, Marx le escribe a Engels (1987: 191): "los mejores puntos de mi libro son: 1) el *doble carácter del trabajo* según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (*toda* la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo)" [1]. A pesar de la fuerza y la relevancia que Marx le dio a este punto, éste ha pasado casi desapercibido en la tradición marxista, de modo que insistir sobre su importancia es, inevitablemente, proponer una relectura de sus obras.

Marx introduce la idea de la naturaleza dual del trabajo en su obra juvenil, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Uno de los más famosos —e importantes— pasajes de sus escritos es la sección sobre el trabajo alienado. Para comprender la "interrelación esencial existente" (2004:105) entre los fenómenos de la sociedad capitalista, Marx recurre al trabajo tal como existe en la sociedad capitalista, al que caracteriza como trabajo alienado (o enajenado) "El objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al

trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor" (*Ibíd.*: 106) Esta alienación no es sólo el resultado final del trabajo, sino que es inherente al proceso de trabajo mismo.

Pero la alienación se muestra no sólo en el resultado, sino en el *acto de producción*, dentro de la propia *actividad productora* ¿Cómo podría enfrentarse el trabajador al producto de su actividad como a algo ajeno, si él mismo no se alienara de sí mismo en el propio acto de producción? [] Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación (*Ibíd.*: 109)

El trabajo, como trabajo alienado, es una separación del nosotros respecto de nosotros mismos, una ruptura en pedazos entre nosotros y nuestra actividad.

Es a través de nuestro trabajo enajenado que producimos a nuestro amo Marx dice del trabajador que realiza trabajo enajenado lo siguiente:

Así como convierte su propia producción en su desrealización, en su castigo; así como convierte su propio producto en pérdida, en un producto que no le pertenece, así también genera el dominio de aquel que no produce, en la producción y en el producto. Así como se ve alienado de su propia actividad, así también se apodera de una actividad que no le es propia [] La relación del trabajador con el trabajo genera la relación con dicho trabajo del capitalista, o como quiera que se desee designar al dueño del trabajo (Marx, 2004: 116-117)

El trabajador produce al amo, no por cualquier forma de actividad, sino desarrollando o haciendo un trabajo alienado o enajenado.

Marx se centra en el trabajo alienado, pero el mismo concepto significa un contraste con el trabajo no alienado o, como podríamos decir, el hacer no alienado Marx (*Ibíd.*: 112-114) no usa el término de trabajo no alienado o de hacer no alienado, pero habla de la alienación como la alienación de la actividad vital consciente del hombre.

La libre actividad consciente es el carácter genérico del hombre [] La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal [] Sin duda, también, el animal

produce. Se construye un nido, viviendas, como la abeja, el castor, la hormiga, etcétera, sólo que únicamente produce lo que necesita inmediatamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce de modo universal; el animal produce sólo bajo la coacción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también libre de necesidad física, y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad [] es justamente a través de la elaboración del mundo objetivo que el hombre se prueba verdaderamente en cuanto *ser genérico* Esta producción es su vida genérica activa [] en la medida en que el trabajo alienado despoja al hombre del objeto de su producción, lo despoja de su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza.

Marx no se detiene en la actividad vital consciente: es el otro lado, el lado oscuro de la luna, el punto de referencia inevitable del concepto del trabajo alienado, pero un punto de referencia que tiene más bien una existencia oscura, misteriosa, como la verdad perdida de la humanidad, como futuro potencial, como lucha presente Es el trabajo alienado lo que se halla en el primer plano. El trabajo alienado es lo que rechazamos, es una actividad que no controlamos, una actividad que produce al amo, que produce el capital. El trabajo —alienado— es el enemigo: no queremos trabajar. Pero, en el fondo, en el segundo plano hay otra posibilidad (¿potencial, sueño?): encarar una actividad libre y consciente, una actividad vital consciente. Aquí no hay sólo un contraste, sino un antagonismo entre el trabajo alienado y la actividad vital consciente.

Marx no discute el estatus presente de la actividad vital consciente [2]. El trabajo alienado es, evidentemente, visible como la realidad presente de la sociedad capitalista, pero ¿cuál es con exactitud el estatus de la actividad vital consciente: es un futuro potencial —la vida en el comunismo— o la lucha presente? De todas formas, está claro que el hacer-en-contra-del-trabajo, que es característico de nuestras grietas, *aspira* a constituirse en actividad vital consciente: una actividad vital que supera la diferenciación entre el trabajo y el no trabajo, y presiona en la dirección de la determinación consciente.

En *El capital* Marx ya no habla más del trabajo alienado y de la actividad vital consciente, pero, como hemos visto, coloca la "naturaleza bifacética del trabajo" en el mismo-centro de su crítica de la economía política. La "naturaleza bifacética del trabajo" se refiere a la distinción entre el trabajo útil o concreto y el trabajo abstracto.

El trabajo útil —o concreto— produce valores de uso, cosas que son útiles. El trabajo útil es inseparable de sus cualidades específicas.

La chaqueta es un valor de uso que satisface una necesidad específica. Para producirla, se requiere *determinado tipo de actividad productiva*. Ésta se halla determinada por su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado. Llamamos sucintamente *trabajo útil* al trabajo cuya actividad se representa así en el valor de uso de su producto o en que su producto sea un valor de uso (*ídem*, 1983: 51)

El trabajo útil es "actividad productiva especial orientada a un fin" (*Ibíd.*: 52) Este tipo de trabajo es, "independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre hombre y la naturaleza, y por consiguiente, de mediar la vida humana" (Marx, 1983: 53) Más adelante, cuando habla del proceso laboral —el proceso del trabajo útil—, Marx (*ídem*, 1987: 223) dice, con mayor precisión:

El proceso del trabajo [] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida [o, más bien, común a todas las formas*] de sociedad.

Esta autocorrección es muy importante. Si el trabajo útil o concreto fuera *independiente* de cada forma de sociedad, esto conllevaría un concepto transhistórico, la idea de que el trabajo útil es algo que puede ser estudiado independientemente de sus formas históricas. Si por el otro lado, el trabajo útil o concreto es *común* a todas las formas de sociedad, esto significa un concepto *histórico*, o sea, la idea de que el trabajo útil cambia en cada época histórica y sólo puede ser comprendido en su contexto histórico. Aunque algún

tipo de trabajo útil o actividad productiva es necesario en cualquier sociedad, toma diferentes formas en diferentes sociedades: no se halla fuera de las diferentes formas de sociedad.

En la sociedad capitalista, los productos no son simplemente producidos como valores de uso: son producidos como mercancías, o sea, son producidos para el intercambio. Lo que le interesa al productor no es la utilidad —o valor de uso— del producto, sino su intercambiabilidad o valor. El sastre produce una chaqueta, no porque que quiera usarla, sino porque quiere cambiarla. El tejedor produce lino, no porque quiere usarlo, sino porque él también quiere cambiarlo. En el proceso de intercambio entre la chaqueta y el lino, dos trabajos útiles y concretos, cualitativamente diferentes son puestos en contacto y se establece una medida proporcional entre ellos, de modo que una chaqueta es igual a veinte yardas de lino, por ejemplo. Lo que se mide en la ecuación no es una relación cualitativa entre dos tipos diferentes de actividad, sino una relación cuantitativa entre dos trabajos que son considerados *abstrayendo* sus cualidades específicas. Desde el punto de vista del intercambio, o sea, desde el punto de vista del valor, lo único que importa sobre el trabajo es su cantidad, no su cualidad o características particulares. El trabajo que produce valor no es trabajo útil o concreto, sino trabajo abstracto, trabajo visto abstrayendo sus características concretas. La mercancía

ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo, se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanece también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (Marx, 1983: 47)

“El trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo” (*Ibíd.*; 48) Esto “es una abstracción que se hace cotidianamente en el proceso social de producción" (*ídem*, 1970: 129).

El trabajo útil o concreto existe, entonces, en cualquier sociedad. En la sociedad capitalista o, para ser más precisos, en la sociedad

productora de mercancías, adquiere una forma social específica: la forma del trabajo abstracto. El trabajo útil continúa existiendo, pero en relación con otros trabajos sólo se lo considera cuantitativamente, como una cierta cantidad de trabajo abstraída de sus cualidades específicas. Cuando se intercambian las mercancías lo que importa es la relación cuantitativa entre ellas (medida en general por la cantidad de dinero que recibo por la chaqueta que he producido) Esta relación cuantitativa está determinada por la cantidad de trabajo requerido para producir la mercancía en cuestión: no sólo la cantidad de tiempo que gasté en realidad en ella, sino la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía. La cantidad del valor de la mercancía está determinada por la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario requerida para producirla: el tiempo de trabajo socialmente necesario establece la medida por la que se comparan los diferentes trabajos. El trabajador puede trabajar con amor y con cuidado y con verdadera dedicación a su oficio, pero si el artículo producido no se vende —o no se vende a un precio que asegure la supervivencia del trabajador— éste tendrá que cambiar su relación con su trabajo y producir lo que se venda, a un ritmo y en una forma que asegure su propia reproducción. La imposición mediante el mercado del tiempo de trabajo socialmente necesario exigido para producir una mercancía es al mismo tiempo la abstracción del trabajo, la separación del trabajador respecto de su proceso de producción. El proceso de intercambio —la operación del mercado — impone una abstracción que repercute sobre la forma en la que se desarrolla el trabajo concreto.

Preparo un pastel. Disfruto al hacerlo, disfruto comiéndolo, disfruto compartiéndolo con mis amigos y me siento orgulloso del pastel que hice. Entonces, decido que trataré de ganarme la vida cocinando pasteles. Los preparo y los vendo en el mercado. De modo gradual, el pastel se convierte en un medio para ganar un ingreso suficiente para permitirme vivir. Tengo que producir el pastel, a cierta velocidad y en cierta forma, de modo que pueda mantener el precio lo suficientemente bajo para venderlo. El deleite que antes sentía en hacerlo ya no es parte del proceso de cocinar el pastel. Luego de un tiempo me doy cuenta de que no estoy ganando suficiente dinero y pienso que, dado que la producción de los

pasteles es, en todo caso y de modo sencillo, un medio para un fin, una forma de ganar dinero, podría también hacer otra cosa que se vendiera mejor. Mi hacer se ha convertido en algo indiferente por completo a su contenido, ha habido una abstracción plena de sus características concretas. El objeto que produzco ahora está tan completamente enajenado de mí mismo que ya no me importa si es un pastel o un veneno para ratas, en la medida en que se venda.

A este ejemplo se lo puede discutir tanto con referencia a la alienación como a la abstracción. Mi hacer —el cocinar— está alienado o abstraído, y esta alienación o abstracción lo convierte en trabajo: el hacer está alienado, o abstraído en trabajo. En lo esencial, entonces, la abstracción del trabajo discutida en *El capital*, es la enajenación del trabajo discutida en los *Manuscritos de 1844* [4]. Todas las características del trabajo alienado, el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como con un objeto *ajeno"* (Marx, 2004: 107), o la "relación [] que existe entre el trabajador y su propia actividad como algo ajeno" (*Ibíd.*: 111), la enajenación del trabajador de su ser genérico —aquello que lo hace humano—, su enajenación de los otros trabajadores, etcétera; todo esto reaparece en la crítica que hace Marx del trabajo abstracto en *El capital*. El argumento de *El capital* descansa en la misma diferenciación entre seres humanos y animales, que es tan central para los *Manuscritos de 1844* Es un hacer con una finalidad lo que nos distingue de los animales "una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor de las abejas es que él primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera" (1983: 216) El capitalismo nos roba la unidad de proyecto y ejecución, el fin, y el hacer; nos roba, en consecuencia, lo que caracteriza nuestra humanidad[5].

Sin embargo, todavía hay algo importante en el desplazamiento del trabajo alienado al trabajo abstracto. La noción de trabajo abstracto nos enfrenta más directamente con la cuestión que es central para nosotros: la relación entre la cualidad de lo que hacemos y su integración en el contexto social. La alienación tiende a centrar nuestra atención en la experiencia misma, mientras que la abstracción dirige nuestra atención también sobre el carácter social

del trabajo: nos plantea la cuestión de la cohesión social.

La cualidad de nuestro hacer está íntimamente relacionada con su carácter social. La abstracción no es exterior a la actividad misma. La forma en la que nuestra actividad particular es puesta en relación con otras actividades repercute sobre nuestra actividad, moldeándola hasta la médula. Ya hemos visto esto en el ejemplo del pastel: aquí hay un proceso gradual de abstracción, una transformación paulatina de una actividad gratificante a un trabajo en un todo indiferente a su contenido, una mera actividad configurada por la búsqueda de dinero Esto no es una cuestión moral, sino una cuestión de valor y de tiempo de trabajo socialmente necesario. Para vender mi pastel, debo poder producirlo tan rápido y de forma tan eficiente como lo hacen otros pasteleros: si no lo logro me veré forzado —por mí propia necesidad de sobrevivir— a cobrar más que los otros pasteleros por productos de la misma calidad, y mis clientes potenciales los comprarán en otro lado. El hecho de que estoy produciendo para el mercado me obliga a producir en una determinada forma. La abstracción es abstracción de la actividad misma, un proceso por el cual me vuelvo indiferente al contenido de mi propia actividad. La abstracción no es sólo una abstracción del intercambio sino una abstracción real. La relación entre la abstracción implícita en el intercambio y la transformación de la actividad misma en trabajo abstracto no es un proceso totalmente automático —pensemos, por ejemplo, en las cooperativas, que luchan para transformar sus procesos de trabajo aun cuando mientras tanto producen para el mercado—, pero existe siempre como una fuerte tendencia o presión.

Preparo algunos pasteles, los vendo y con el dinero compro una chaqueta. Mi actividad como pastelero y la actividad del sastre que hace la chaqueta entran en relación, pero lo hacen mediante un proceso de abstracción, a través de la negación de las características particulares de la repostería o de la confección de ropa. Ésta es una abstracción mediada por el dinero que es del todo indiferente a las sutilezas de la pastelería y de la sastrería, y así otros casos. Aquí no sólo estamos hablando de la relación entre el pastelero y el sastre, sino de la forma en la que las actividades de las personas en su conjunto se relacionan entre sí, y, en consecuencia, de la forma en que esas actividades son configuradas. Lo que hace tan difícil

agrietar el capitalismo, es la forma en que están entretejidas nuestras actividades (nuestras vidas) Este entretejido no se realiza a través del Estado —como aparenta ser el caso—, sino mediante la abstracción del trabajo (el Estado no es más que una suerte de capa protectora que aplica un pegamento extra al tejido de la abstracción) Este es el modo en que se conforma la totalidad de las relaciones sociales: la síntesis social se realiza a través de la abstracción del hacer en trabajo.

La abstracción es el tejido específicamente capitalista de las relaciones sociales, el tejido capitalista concreto de lo particular en la totalidad Es un proceso que nadie controla. El hecho de que nadie lo controle hace que sea absolutamente imprescindible romperlo: no sólo es la negación de la autodeterminación humana, sino que también es evidente que su dinámica nos está llevando hacia el autoaniquilamiento humano. Al mismo tiempo, el hecho de que nadie lo controla es lo que lo hace tan difícil de romper, pues nos enfrenta como una telaraña perfecta y fluida. Esta totalidad de las relaciones sociales, tejidas por el trabajo abstracto, es la síntesis social que de modo constante enfrenta nuestras grietas, la síntesis que invariablemente nos retrotrae a la aceptación en la práctica, a reproducir de nuevo el mismo sistema que queremos romper.

Sin embargo, es nuestro hacer, nuestra creatividad la que está en el centro Es el trabajo abstracto que constituye la realidad de las relaciones sociales. Podríamos decir que es el intercambio lo que une todas nuestras actividades, o el valor, o el dinero, y todas estas formulaciones serían correctas. Todavía Marx tiene razón al insistir en que el carácter dual del trabajo es el eje en tomo al cual gira la comprensión de esta cuestión Es el eje sencillamente porque *nosotros* somos el eje. Nuestra actividad es la "interrelación esencial existente" (Marx, 2004: 105), entre los fenómenos de la sociedad capitalista. Es por nuestra actividad que nosotros, los seres humanos, creamos la sociedad en la que vivimos, de modo que es importante comprender la sociedad y su potencial en términos de nuestra actividad creativa y su organización, y no sólo en términos de las relaciones sociales que hemos creado (valor, dinero, capital, y otros) Esto es central para ir más allá de la teoría del valor a una teoría de lo que crea el valor, el trabajo abstracto Esto es lo que Marx llama la crítica *ad hominem*, una crítica que trae todos los

fenómenos de nuevo al sujeto humano, a la forma en que se organiza la actividad humana. Si nosotros lo hacemos, nosotros lo podemos romper.[6]

Ir a la raíz de las cosas, y comprender esa raíz como nuestra propia actividad es crucial. Pensemos otra vez en la discusión previa sobre el poder del valor y la forma en la que se nos impone la síntesis social (véase la sección *d*) de la tesis 9, *supra*) Escribir esta sección fue algo muy deprimente para mí, y tal vez lo sea también su lectura, debido a la sensación de que no hay salida posible. En el momento en que abrimos el valor y nos preguntamos ¿qué es lo que produce el valor?, vemos que la respuesta no es otra que nuestra propia actividad, nuestro trabajo abstracto Es entonces cuando comienza a despertarse el entusiasmo, comenzamos a ver que hay una salida, sencillamente porque no es una cosa —el valor —, sino nuestra actividad la que está en el centro. Hay un mundo de diferencia, entonces, entre un análisis que toma el valor como eje de referencia y uno que —como éste que exponemos aquí— ubica el carácter dual del trabajo en su centro.

Sin embargo, existe un pero. Analizar todo en términos de acción humana nos da una sensación de nuestro poder de crear un mundo diferente, pero —todavía— no nos libera. El trabajo abstracto que hacemos es real: crea, de hecho, una sociedad que nos mantiene atrapados, una síntesis social o totalidad de relaciones sociales que tiene una fuerza tan cohesiva que parece funcionar automáticamente, parece operar de acuerdo con las "leyes del desarrollo capitalista" El carácter abstracto del trabajo capitalista significa que las interconexiones sociales se constituyen *más* allá de toda forma de control social. La síntesis o totalidad social adquiere una autonomía propia y se erige ante nosotros *como* una fuerza ajena, su carácter incontrolado e incontrolable se expresa en su forma más visible en el movimiento constante y frenético del dinero, que es el medio a través del cual se expresa el carácter social total del capital. La existencia de una totalidad social, en este sentido, como una fuerza cohesiva regida por leyes independientes de toda dirección humana consciente, es algo peculiar del capitalismo (véase Postone, 2006) Creamos esta totalidad, tejemos la telaraña que nos mantiene prisioneros: comprender esto nos ayuda a ver que podemos dejar de tejer la telaraña y hacer otra

cosa. Pero la totalidad retiene su fuerza, la telaraña está todavía ahí.

Repitamos el argumento: creamos la sociedad que nos mantiene atrapados. El capitalismo lo hacemos así debido a que la forma en la que se unen nuestras actividades, mediante el intercambio, nos impone determinadas formas de comportamiento sobre las que ni nosotros, ni nadie, ejerce el control. La forma en que se unen nuestras actividades nos da una ilusión de libertad, pero, de hecho, nuestras actividades tejen una telaraña —a la que hemos llamado cohesión social o síntesis social— que no es controlada por nadie, dominada por la necesidad de producir cosas de modo tan eficiente como sea posible en el tiempo de trabajo socialmente necesario Marx se refiere a esto cuando habla del trabajo abstracto.

Sin embargo, hay algo más en nuestra actividad que la creación de esta síntesis social: también actuamos en formas que no se ajustan, que se rebelan, que no se adecúan y que chocan con la síntesis social. Nuestro hacer no está subsumido por completo en el trabajo abstracto. A veces, parece que no hay otra cosa en la vida que el trabajo abstracto del capitalismo, pero sabemos que no es así, y todo lo que hemos discutido en relación con las grietas nos dice que no es así Marx insiste en la naturaleza *dual* del trabajo, no sólo en el trabajo abstracto.[7]

La cuestión crucial que intentaremos afrontar de ahora en adelante es la relación entre los dos aspectos del trabajo: entre el trabajo abstracto y lo que, a falta de una palabra más adecuada, hemos llamado *hacer*. El joven Marx hace referencia a un contraste entre el trabajo alienado y la actividad vital consciente Este contraste puede ser comprendido de diferentes formas, la actividad vital consciente puede ser comprendida como algo del pasado (un paraíso perdido) o del futuro (la actividad comunista) Ninguna de estas interpretaciones es suficiente: el concepto mismo de alienación no tendría sentido si no tuviéramos una experiencia presente de algo que apunta más allá de la alienación. En otras palabras, la actividad vital consciente debe referirse de alguna forma a la experiencia presente. El contraste entre el trabajo alienado y la actividad vital consciente es un antagonismo vivo. En relación con el presente, sin embargo, la actividad vital no puede ser consciente en su plenitud, porque en la sociedad capitalista no

controlamos nuestra actividad vital: es más bien una aspiración a la actividad vital consciente la que choca con el movimiento contrario, la alienación que nos priva de nuestra actividad determinada conscientemente. El antagonismo expresado por el joven Marx, así entendido, puede ser visto como el choque entre el impulso por la autodeterminación y la síntesis social, que hemos visto como algo típico de las grietas.

En *El capital* avanzamos un paso con el desplazamiento del trabajo alienado al trabajo abstracto. Aquí se evidencia que el trabajo abstracto es la constitución de la síntesis social, que la abstracción es de forma simultánea una alienación de nuestra actividad y la constitución del nexo social, el entretejer de la sociedad capitalista. A la otra parte, sin embargo, se la formula con menos fuerza que la "actividad vital consciente" del joven Marx. Ahora hace referencia a ella como "trabajo útil o concreto" Este trabajo es "común [] a todas sus formas de sociedad", una "eterna condición natural de la vida humana" Esto nos enfrenta de inmediato con un problema terminológico, sencillamente porque sabemos que el trabajo como actividad diferenciada, separada de otras actividades vitales, no es característico de todas las sociedades. El trabajo, como actividad diferenciada, de hecho está constituido por la abstracción típica del capitalismo. Si, entonces, queremos mantener la noción de que una actividad humana es común a todas las formas de existencia humana, debemos adoptar un término más general tal como *hacer*. El término *útil* también se encuentra con problemas similares, porque la clara diferenciación entre lo útil y lo no útil, entre las actividades útiles y no útiles es también característica de la razón instrumental típica del capitalismo. Parece preferible, entonces, pensar en la naturaleza dual del trabajo que menciona Marx, como un contraste entre el trabajo abstracto y el *hacer concreto*. El hacer concreto, entonces, es una actividad que es común a todas las formas de la existencia humana, pero existe de diversas formas en las diferentes sociedades. En la sociedad capitalista el hacer concreto existe en la forma del trabajo abstracto. La cuestión central no es sobre los términos que usamos, sino la diferencia entre los dos aspectos de la actividad humana y la relación entre ellos. El argumento que debemos desarrollar aquí es que la relación entre los dos aspectos del trabajo

—o hacer— es una relación de no identidad, de inadecuación, de vivo antagonismo: es un antagonismo viviente constante entre el trabajo abstracto y el hacer concreto. Esta cuestión es central para la discusión de este libro y va contra el peso abrumador de la tradición, que, como veremos más adelante, lo considera como una relación no problemática. La cuestión reside, por una parte, en la experiencia de la rebelión constante de la actividad humana contra las restricciones del trabajo abstracto, en la tensión constante entre nuestro poder— hacer y el modo por el cual ese poder es moldeado por el dominio del valor (el dominio del tiempo del trabajo socialmente necesario) Por el otro lado, reside en una comprensión de la relación dialéctica entre la forma y el contenido, tanto en Marx como en la vida. Decir que algo existe en la forma de algo más significa que existe en esa forma, pero que no está contenido en ella sin más: que se desborda de la forma, o existe en-contra-y-más-allá de la forma. Suponer que el hacer concreto existe sencillamente en la forma del trabajo abstracto es negar esa relación dialéctica y al mismo tiempo cerrar nuestros ojos al antagonismo de la experiencia cotidiana. Podemos expresar esto en otras palabras, diciendo que la relación entre el hacer concreto y el trabajo abstracto es extática[8]. El hacer concreto es el éxtasis del trabajo abstracto: el éxtasis como *ek-stasis*, estar afuera del trabajo abstracto aunque existiendo en su seno Estar afuera como otredad real y potencial. Soy un maestro que produce fuerzas de trabajo para vender en el mercado, pero al mismo tiempo, aliento en mis estudiantes el pensar crítico sobre la sociedad. Soy una enfermera en un hospital privado y produzco ganancias para mis empleadores, pero al *mismo* tiempo, trato de ayudar a mis pacientes en algunos de los momentos más difíciles de sus vidas. Trabajo en una cadena de montaje en una planta automotriz y cada uno de los pocos segundos que tengo libres, mis dedos están ocupados practicando los acordes que estaré tocando en mi guitarra esta noche con la banda. Trabajo en una máquina de coser, haciendo pantalones vaqueros, pero mi mente está en otro lado, construyendo una nueva habitación para mí y mis hijos. Soy un estudiante esforzándome para tener buenas notas en mis exámenes, pero quiero hallar una manera de aprovechar mis conocimientos contra el capitalismo y hacia la creación de un mundo mejor. En todos estos casos, hay un estar

fuera del trabajo capitalista, una proyección en contra y más allá de mi encarcelamiento dentro del trabajo abstracto. Hay un hacer concreto que existe en-contra-y-más-allá, que existe en relación extática con el trabajo abstracto, que ya empuja más allá del trabajo abstracto, sea como proyecto o como práctica real Esta relación extática es una cuestión de experiencia cotidiana, no es la invención de intelectuales izquierdistas ni la experiencia privilegiada de sacrificados militantes Es desde este estar-fuera-y-más-allá —este *ek-stasis-* que nacerá otro mundo o no nacerá en absoluto[9] Este espacio extático es un espacio de dignidad, la sustancia de las grietas[10].

En las líneas que siguen, en primer lugar, nos concentraremos sobre el significado del trabajo abstracto, aquel que entreteje la cohesión social que nos mantiene atrapados, antes de pasar al trabajo concreto quiere realmente hacer —por ejemplo, el arte, la danza, la música, la historia, la filosofía—, y de este modo ha habido un rápido incremento de personas que viven una vida bifurcada. Por una parte está la aplastante necesidad de hacer dinero y por la otra está la urgencia creativa de hallar un trabajo que sirva, sea o no sea pagado [ ] El capital es una relación de poder social que corrompe las relaciones humanas con su lógica perversa pero enfrenta una resistencia persistente [] La gente resiste estas fuerzas en sus vidas cotidianas normales, procurándose espacios de autonomía en los que actúan en forma concertadamente fuera —y a menudo en contra— de los intentos del capital por mercantilizar sus actividades" Este autor (*Ibíd.*. 42) dice que el núcleo de su libro es “la guerra semiconsciente entre estas conductas afirmadoras de vida, au toe mancipad oras, y la dominación coercitiva del dinero, la propiedad y la supervivencia en medio de la escasez forzada”

La abstracción del hacer en trabajo
es un proceso histórico
de transformación que ha creado
la síntesis social del capitalismo:
la acumulación primitiva
<tesis 13>;

El trabajo no existió siempre. No en todas las sociedades hay una actividad específica considerada como trabajo que es puesta

por fuera del hacer general de los seres humanos. Sin duda, para conseguir alimentos y otros requerimientos básicos de la vida, se necesita de algún tipo de actividad, pero no necesariamente debe ser una actividad considerada onerosa o separada en el tiempo de otras actividades. Así, Marshall Sahlins (2004: 23), en su *Economía de la edad de piedra* transcribe una citación de Lee (1969: 74):

Ese es el ritmo paleolítico característico: un día o dos adentro y un día o dos afuera (estos últimos pasados en forma indolente en el refugio) Aunque la recolección de alimentos es la actividad productiva más importante, [] la mayoría del tiempo de la gente (entre cuatro o cinco días por semana) se dedica a otras actividades tales como descansar o visitar otros refugios.

También cita a un observador —en el siglo XIX— de los pueblos indígenas de Australia: "En todas las temporadas normales [] ellos pueden obtener en dos o tres horas suficiente cantidad de alimentos para el día, pero su costumbre habitual es vagar indolentemente de un lugar a otro, ociosamente recolectando lo que encuentran en su camino" (Grey, 1841: vol 2, 263) En ese tipo de sociedad no hay una separación clara entre el trabajo y el ocio, lo que significa que no existe ni lo uno ni lo otro. En las sociedades precapitalistas, las actividades requeridas para la reproducción social no se endurecían en algo llamado *trabajo*, ni ocupaban la misma cantidad de tiempo. En la Francia del siglo XV, uno de cada cuatro días del año era una festividad oficial de algún tipo, y Ehrenreich (2007: 92) comenta que "a pesar de la reputación de lo que comúnmente es llamada la Edad Media como una época de miseria y de temor, el período que va de los siglos XIII al XV, puede ser visto, por lo menos en comparación con la época puritana que le siguió, como una larga fiesta al aire libre, interrumpida por períodos de trabajo duro" El Grupo Krisis (2002, sección 9) argumenta:

En las culturas precapitalistas y no capitalistas, tanto dentro como fuera de Europa, el tiempo diario y anual de actividad productiva era muy inferior incluso al actual de los "empleados" modernos de fábricas y oficinas. Y esta producción no era ni mucho menos tan condensada como en la sociedad del trabajo, sino que estaba impregnada por una marcada cultura del ocio y de una relativa "lentitud" Dejando de lado las catástrofes naturales, las necesidades materiales primarias estaban mucho mejor cubiertas

para la mayoría que en largos períodos de la historia de la modernización; y, en cualquier caso, mejor que en los suburbios espantosos del mundo en crisis actual.

En las sociedades precapitalistas las relaciones sociales están tejidas de una manera diferente: las actividades de las personas se unen socialmente sobre la base de la cualidad de las características concretas de las actividades desarrolladas, no sobre la abstracción de esas especificidades. Si se piensa en una simple sociedad comunal, por ejemplo, hay una socialización de actividades. Se distribuyen las tareas, las personas hacen cosas para el beneficio de otras pero el principio de sociabilidad es la destreza particular del carpintero, del herrero o del cocinero Marx (1970: 33-34) nos dice: "En este caso el carácter social del trabajo no es efectuado, evidentemente, por el trabajo del individuo tomando la forma abstracta del trabajo universal o su producto que asumía la forma de un equivalente general" Lo mismo sucede con la sociedad feudal o una sociedad basada en la esclavitud: la distribución de tareas es jerárquica, pero está basada en las cualidades particulares de la actividad que se lleva a cabo.

El trabajo y la sociabilidad abstracta del trabajo no están dados por la naturaleza. Son el resultado de un proceso histórico que conlleva la monetización de las relaciones sociales y la propagación del mercado que, a veces, tiene lugar sin conflicto abierto[1], pero que, en esencia, es un proceso sangriento y hasta genocida[2] Como Marx (1983: 950) lo dijo: el capital se presenta en el mundo "chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza a los pies".

Marx describe este proceso al final del primer tomo de *El capital*, en su análisis de la acumulación primitiva u originaria, donde habla de los orígenes del capitalismo. La esencia de la transición del feudalismo al capitalismo es un movimiento de separación. Mediante el proceso de cercamiento de las tierras, los campesinos son separados de los medios de supervivencia (de producción y consumo) Son arrancados de las viejas formas feudales de socialización, en las que producían para un número muy limitado de personas —y dependían de ellas— para ser introducidos de forma forzada en una nueva forma de socialización en la que pasaron a depender directa o indirectamente del mercado para su

supervivencia. A menudo, este proceso de separación de las personas respecto de la tierra fue llevado a cabo con gran brutalidad, aunque a veces ha sido el resultado de la huida de los siervos de la comunidad feudal: los siervos huían de los señores tal como los señores expulsaban a los siervos, es decir, ambos huían de las viejas formas de relaciones sociales. De una manera u otra, el resultado fue la creación y la expansión intersticial de una nueva forma de socialización en la que las personas se relacionaban entre sí a través del mercado, mediante el intercambio de mercancías.

Esto significó la transformación de la actividad humana, la abstracción del hacer en trabajo. La separación de las personas respecto de la tierra, fue en simultáneo la separación del trabajo respecto de otras formas del hacer, el aprendizaje de una nueva forma de actividad llamada trabajo. No fue una cuestión fácil.

No siempre ha estado tan interiorizada como en el presente la exigencia de empeñar la mayor parte de la energía vital en un absoluto ajeno. Han hecho falta varios siglos de violencia pura en grandes cantidades para que la gente, literalmente bajo tortura, acepte ponerse al servicio incondicional del ídolo trabajo (Grupo Krisis, 2002, sección 9)

El cercamiento de los bienes comunes, la abolición de los derechos tradicionales de caza, de pesca y de recolección de leña en los bosques, la serie de leyes contra la vagancia, la ley de pobres y la creación de las *casas de trabajo*, la represión armada de una rebelión tras otra, estos fueron los pasos que crearon una sociedad basada en el trabajo, ésta fue la realidad de la abstracción comprometida en la creación del trabajo abstracto. El cercamiento de la tierra fue también un cercamiento de los cuerpos en la fábrica, la creación de la prisión del trabajo.

La imposición del trabajo, a menudo, significó la eliminación de poblaciones enteras. Néstor López (2006) menciona el ejemplo de los yámana, los habitantes originales de Tierra del Fuego (Argentina) que habían vivido ahí, pescando y cazando, por diez mil años antes de la llegada de los europeos. Los europeos mataron las focas, que había sido el principal sustento de la dieta yámana, e impusieron la cría de ovejas en esas tierras, ahora redefinidas como propiedad privada. Muchos de los yámana fueron asesinados porque simplemente estorbaban en el camino de este desarrollo, otros

fueron convertidos en trabajadores y, sin embargo, como sugiere el presente informe de Gusinde (1961: 27) citado por Sahlins (2004: 41-42), no eran muy buenos para el "trabajo":

Los yámana no son capaces de mantener un trabajo duro y constante, hecho que provoca la consternación de los granjeros y patrones europeos para quienes suelen trabajar. Su trabajo depende más bien de arranques, y en esos esfuerzos ocasionales pueden desarrollar una energía considerable durante un cierto tiempo. Después de esto, sin embargo, muestran deseos de un período de descanso cuya duración no es posible calcular y que consiste en quedarse tirados por allí sin hacer nada y sin mostrar grandes signos de fatiga. No cabe duda de que repetidas irregularidades de este tipo desesperan al patrón europeo, pero el indio no puede evitarlo. Se trata de una disposición natural.

Hacia la segunda mitad del siglo XX los yámanas ya estaban extinguidos por completo: todo un pueblo eliminado por la violencia del trabajo.

En general, la imposición del trabajo asumió la forma de la imposición del trabajo asalariado. Los siervos que fueron echados de la tierra encontraron que la única manera en la que podrían sobrevivir era vendiendo cosas en el mercado. Pero, muy a menudo, la única cosa que podían vender era su propia capacidad de desarrollar trabajo. Se integraron en el mercado, no vendiendo chaquetas o lino, sino su propia fuerza de trabajo a quienes tenían suficiente dinero para comprarlo. Se convirtieron en los trabajadores empleados por los nuevos capitalistas. Esto los puso bajo las órdenes directas de su nuevo empleador, fueron obligados a obedecer las órdenes del capitalista. Lo que la teoría liberal saluda como la liberación de los siervos, fue un cambio en la naturaleza de su servidumbre. De ser siervos bajo el dominio de su señor, se convirtieron en trabajadores bajo el dominio del capitalista. Es verdad que ellos podían cambiar de un capitalista a otro, pero fue —y es— difícil para la mayoría sobrevivir por largo tiempo sin vender su fuerza de trabajo. Históricamente esto significó la imposición —a través de siglos de lucha capitalista, la promulgación de legislaciones que reglamentan el trabajo, el uso de la fuerza policial, el apoyo a la religión y la educación, y el uso de técnicas gerenciales cada vez más sofisticadas— de una nueva

disciplina en el lugar de trabajo, la creación del trabajo como un hábito social. Los antiguos siervos aprendieron a trabajar.

El trabajo ha sido impuesto mediante la expansión del trabajo asalariado[3]. Esto es importante porque aclara que lo que está en cuestión no son sólo las formas de las actividades de las personas, sino toda la estructura de la socialización. Cuando vendo mi fuerza de trabajo al capitalista, mi fuerza de trabajo se convierte en una mercancía. En consecuencia, esto conlleva una mercantilización radical de todos los aspectos de las relaciones sociales. Ya no tengo el tiempo, ni los medios, para cultivar mi propia comida o confeccionar mi propia ropa, de modo que de la única manera que puedo conseguirla es comprándola con dinero a alguien que se especializa en su producción y venta. Cuando la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía y nace la producción capitalista se genera la mercantilización general de las relaciones sociales. Todo en la sociedad tiende a ser transformado en una mercancía, y la relación entre los diferentes procesos de trabajo es puramente cuantitativa, mensurable en dinero. Se establece la relación a través de la abstracción de las particularidades de cada actividad. La transformación de nuestro hacer en trabajo está en el centro de una nueva síntesis social.

El hecho de que el trabajo sea impuesto a través de la relación salarial es también extremadamente engañoso en diferentes aspectos. Lo que aparece como más importante para nuestra discusión es que en el seno de la tradición anticapitalista se ha creado la ilusión de que el problema con el capitalismo es la relación salarial, en lugar de que lo sea el trabajo mismo. Como lo dice el Grupo Krisis (2002, sección 6): “el escándalo no era [] el trabajo, sino meramente su explotación por el capital” En la tradición comunista clásica, la lucha revolucionaria pasó a ser vista como la lucha por la abolición de la relación salarial, pero no como la lucha por la abolición del trabajo. Muy por el contrario, como veremos más adelante con mayor detenimiento, la lucha pasó a ser entendida como la lucha del trabajo en contra del capital. Mientras que nuestro argumento aquí es lo opuesto: la creación de trabajo y la creación de capital son el mismo proceso[4], y la lucha en contra del capital es la lucha en contra de lo que lo produce, la lucha contra el trabajo.

El trabajo crea el capital y éste crea el capitalismo, un mundo estructurado sobre el trabajo. El trabajo es cruel y deshumanizante, todo lo contrario de esa actividad vital consciente que es en potencia la base de nuestra humanidad, pero el trabajo es más que eso. El trabajo es una araña que teje una intrincada telaraña de relaciones sociales. Mientras desarrollamos el trabajo tejemos una compleja prisión para nosotros mismos Esto es lo que hace tan difícil escaparse sencillamente del capital: *no servir más* y derribar al tirano. El término *abstracto nos* recuerda eso. El trabajo que desarrollamos en la fábrica, en la oficina, en la universidad, no sólo es rutinario: es una actividad tejedora de una telaraña, un proceso de autoatraparnos. Pero el término trabajo *abstracto* también nos recuerda algo más: que es sólo una cara del carácter dual del hacer, y que la otra cara todavía nos espera en las sombras. En lo que sigue consideraremos la telaraña del trabajo abstracto antes de volcamos a la parte oscura, a nosotros mismos. Considerando las distintas caras de la dominación del trabajo abstracto, es importante tener en cuenta que hay otro lado, y que está acumulando fuerzas.

Parte V

Trabajo abstracto: el gran cercamiento

EL trabajo abstracto encierra

nuestros cuerpos y nuestras mentes

<**tesis 14**>;

El argumento es sencillo. Nosotros hacemos el capitalismo: nosotros debemos dejar de hacerlo y hacer algo más. Significa poner el hacer contra el trabajo abstracto: esto es lo que debemos y podemos hacer, esto es lo que ya estamos haciendo.

El argumento es simple y, sin embargo, tiene sus complejidades. El trabajo abstracto teje un mundo complejo, y es importante reconocer la complejidad de este tejido para comprender la unidad subyacente de luchas aparentemente no relacionadas contra el mundo tal como existe y ver qué es lo que estamos tratando de desenredar y de tejer en forma diferente. En esta parte del libro nos concentraremos en la complejidad del tejido, antes de volcamos a desenredarlo.

El trabajo aprisiona nuestros cuerpos de una manera obvia: los encierra en fábricas, oficinas o escuelas durante una gran parte de nuestra vida de vigilia, o los ata a las computadoras y a los teléfonos móviles Empero, de una forma menos obvia, la abstracción que constituye el trabajo capitalista también crea una prisión igualmente profunda, una prisión que encierra nuestra mente: la forma en que pensamos, los conceptos que usamos. Hay una ruptura en el núcleo central de nuestra existencia, la separación de nosotros mismos de la determinación de lo que hacemos y esta ruptura afecta todos los aspectos de nuestras vidas.

A este cercamiento Marx lo llamó fetichismo, e hizo de su crítica

la cuestión central de *El capital*. Cuando producimos una mercancía, producimos algo para vender en el mercado. Lo que producimos y la forma en que lo hacemos —nuestros pasteles, por ejemplo—, está determinado por el mercado. El mercado es la negación de la autodeterminación. Cuando vendo mi producto en el mercado y compro el producto de algún otro, establezco una relación entre nuestras dos diferentes actividades creativas, pero no establezco la relación en forma directa. La relación se establece a través de las cosas, como una relación entre cosas: "Las relaciones entre el trabajo de un individuo y el del resto se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (Marx, 1983: 89) Cuando compro un automóvil, por ejemplo, mi relación con las personas que lo hicieron, es una relación entre mi dinero y el automóvil, no una relación de amor y gratitud entre quienes hicieron el automóvil y yo, que puedo disfrutar los beneficios de su cuidadosa actividad. Comenzamos a pensar el mundo en términos de cosas, no en términos de relaciones entre personas.

El hecho de ver mi relación con los trabajadores que construyen mi automóvil en términos de cosa, no es un error o una mera ilusión. La relación entre mi hacer y sus haceres existe realmente en la forma de una relación entre cosas. Las relaciones sociales existen realmente en la forma de cosas. El automóvil en este caso es una relación social entre la actividad de los obreros de la industria automotriz y la mía. El dinero que pago por el automóvil es también una relación social entre mi hacer y sus haceres Estamos rodeados por cosas que parecen cercarnos (y nos cercan) Para pensar en cambiar el mundo necesitamos disolver la coseidad de estas cosas, comprenderlas como relaciones sociales, comprenderlas como las formas de existencia de nuestra subjetividad social, de nuestro hacer Esto significa criticar estas cosas como *formas* de relaciones sociales, sometiéndolas a lo que Marx llamó una critica *ad hominem*, una critica que reintegra todo hacia el hacer humano y su organización.

La existencia de las relaciones entre los hacedores humanos como cosas significa que el mundo a nuestro alrededor adquiere

una fijeza, una permanencia. Las relaciones sociales adquieren rigidez. Somos conscientes que en la vida cotidiana nuestras relaciones más intensas, amistades y afectos cambian constantemente, mientras que, en un ámbito más general, una vez que estas relaciones se han convertido en cosas, una vez que se han reificado o fetichizado, aparecen como permanentes. Adquieren el carácter de sólo estar ahí y esto dificulta incluso imaginar una sociedad sin ellas. El dinero, el Estado o el capital, por ejemplo: en lugar de ser vistos como relaciones sociales que hemos creado con otras personas —que creamos y recreamos cada día, y que podemos dejar de crear—, el dinero y el Estado parecen ser hechos inevitables de la vida y hasta nos cuesta imaginar una vida sin ellos. O el trabajo, por tomar otro ejemplo, es visto como una categoría atemporal, transhistórica, como el inevitable acompañante de nuestra existencia en esta tierra, en lugar de ser una forma histórica especifica de actuar y de relacionarse con otros[1]. Estas cosas, aparentemente atemporales, mantienen nuestra mente en cautiverio, encierran nuestro pensamiento con la misma firmeza que la fábrica o la oficina o como la simple necesidad de vender el producto de nuestro trabajo aprisionan nuestros cuerpos y limitan de forma cotidiana nuestro hacer.

La reificación puede ser vista como un proceso de identificación, de crear identidades. La abstracción del hacer en trabajo restringe lo que hacemos. Hacemos, pero nuestro hacer es canalizado en líneas estrictas, líneas que prolongan el presente. Nos convertimos de hacedores en seres. El mundo de las cosas es el mundo que es. Todos los aspectos de la vida adquieren una *eseidad*, una identidad. La identidad se convierte en la categoría clave para conceptualizar el mundo, la categoría clave del pensamiento burgués. La identidad es el núcleo de la prisión que nos mantiene atrapados, el ingrediente clave en la telaraña que nosotros mismos tejemos.

El hacer es un flujo, un flujo de vida, en el que no hay claras líneas divisorias, en el que el hacer de una persona fluye en el hacer de otra y no se deja concebir sin el hacer de otros. Tu lectura de este libro —si en verdad lo estás leyendo— sería imposible sin el hacer del escritor (en este caso, yo), pero eso no sería posible sin todo un mundo de haceres previos, de leer, escribir, fabricar computadoras, generar electricidad, construir muebles, y muchos

otros, *ad infinitum*. La abstracción del trabajo convierte una parte de ese hacer en una acción separada. Rompe ese flujo del hacer. Rompiendo el flujo social del hacer, rompe también al hacedor social, el nosotros, en una multiplicidad de sujetos individuales, una multiplicidad de identidades. La ruptura de la cooperación social en un sistema de intercambio mercantil produce los individuos que intercambian estas mercancías: para que el intercambio tenga lugar,

> los hombres no necesitan más que enfrentarse, implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, una comunidad índica antigua, un Estado inca (Marx, 1983: 107)

El concepto mismo de individuo es producto de la propagación del intercambio mercantil y el crecimiento de la sociedad capitalista. Pero el capitalismo no sólo produce el individuo, rompe el nosotros-hacedor, y rompe el flujo del hacer social. El fluir conjunto de los haceres sociales se convierte en un sustantivo, la sociedad, con sus formas definidas de cohesión social. La sociedad, entonces, se compone de una multitud de personas que están fragmentadas, identidades todas ellas limitadas y definidas en su hacer.

Las identidades dan lugar al pensamiento identitario, que es la forma de pensar que se basa en la existencia indiscutida de la identidad e identidades, y construye sobre la base de ser en lugar del hacer. Comenzar a partir de las identidades significa crear una base positiva para el pensamiento, mientras que comprender estas identidades como formas históricas específicas de relaciones sociales coloca el pensamiento inmediatamente en una senda negativa. Comenzar a partir de las identidades es comenzar a partir de la idea de que somos o ellos son, mujeres, trabajadores, irlandeses, mexicanos, gays, judíos, capitalistas, y construir un mundo a partir de ahí. Por otra parte, comprender estas diferentes identidades como formas de relaciones sociales, es pensar que estamos formados como mujeres, irlandeses, gays, etcétera, y esto de forma inmediata nos conduce a ver detrás de esas identidades, a preguntar qué es lo que nos ha constituido como mujeres, gays,

trabajadores y, a partir de ahí, a plantear la insuficiencia de estas formas, la posibilidad de ser más. Proclamar una identidad sin al mismo tiempo develar su insuficiencia, damos una identidad sin al mismo tiempo decir que existimos en-contra-y-más-allá de ella es fortalecer las paredes de la prisión capitalista.

El pensamiento identitario adquiere una solidez particular en el pensamiento estructuralista, la comprensión del mundo en términos de estructuras que descansan sobre los *portadores* de esas estructuras, personas comprendidas sencillamente en términos de sus roles, personas comprendidas como personificaciones de sus funciones sociales Este enfoque puede ser atractivo en el sentido de ofrecer un complejo retrato de las estructuras de la opresión, pero no ofrece salida, dado que el sujeto está reducido a ser un portador de relaciones sociales capitalistas. El estructuralismo es la ideología de Casandra, el intelectual de izquierda que se lamenta del mundo y su destino, pero supone que nada se puede hacer al respecto.

La identificación o reificación es una fuerza enormemente destructiva en la lucha cotidiana. Le ponemos a nuestras protestas un nombre, una etiqueta, un límite. Nuestra lucha es la lucha de las mujeres, de los gays, de los trabajadores, de los desempleados, es la lucha por los derechos indígenas, por la alimentación no contaminada, por la paz. Puede ser que nosotros seamos conscientes, al menos de forma vaga, de que nuestras luchas son parte de un todo más amplio, quizá hasta del hecho de que son el producto de la forma en la que el hacer humano está organizado en el mundo, pero, precisamente, debido a que esa forma de organización parece permanente —“es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”—, encerramos nuestras luchas en límites, en una identidad. Y así tenemos un mundo lleno de protestas, un mundo de personas conscientes de alguna manera de que hay algo fundamentalmente mal con la forma en que está organizada la sociedad, y, sin embargo tantas paredes separando esas luchas, tantos diques impidiendo que fluyan entre sí. Todas estas paredes son identificaciones, la gran identificación estructural del capitalismo-que-es— y-siempre-será, y las identificaciones menores de que “somos gays, somos mujeres, somos indígenas, somos vascos, somos zapatistas, somos anarquistas, somos comunistas” Todas estas identidades se convierten fácilmente en la

base para el sectarismo, la perenne autodestrucción de la izquierda que alivia la vida a la policía. Mucho más efectivo que ningún sistema de policía secreta, la identidad es la reproducción del capital en la lucha anticapitalista[2].

La abstracción del hacer en trabajo
es un proceso de personificación,
la creación de máscaras,
la formación de la clase obrera
<tesis 15>;

La creación del trabajo es la creación del trabajador. No puede ser de otra manera: el trabajo no puede ser hecho si no hay un trabajador que lo haga.

Pensemos en los yámana de Tierra del Fuego, quienes, después de realizar algún esfuerzo concentrado fuera de lo común descansaban por un largo tiempo sin hacer absolutamente nada. Ellos no podían desempeñar ningún trabajo porque no eran trabajadores. Incluso se intentó, a principios del siglo XIX, trasladar un grupo de yámana a Inglaterra para enseñarles a hablar inglés y tomar el té, vestirlos de forma apropiada y, en términos generales, *civilizarlos*. Pero este intento no produjo resultados, sencillamente, debido a que cuando fueron llevados de regreso a su tierra natal se quitaron sus ropas y volvieron a sus costumbres *salvajes*[1].

El trabajador, así como el trabajo, es el producto de siglos de lucha. Los hacedores, los salvajes, son forzados por el hambre, por la represión, por la educación, por la disciplina a adoptar ciertas formas de comportamiento, a aprender a trabajar[2]. Se convierten en trabajadores, personas que trabajan durante ciertas horas del día, que obedecen las órdenes de sus empleadores o sino, cumplen lo que exige el mercado. Los seres humanos fueron forzados a adecuarse a la función que les fue impuesta por la nueva forma de socialización. Quienes no se adecuaron —como los yámana— se extinguieron.

Esta adecuación a la función social que se nos impone puede ser vista como personificación[3]. Venimos a personificar una relación social Marx (1983) insiste en ver al capitalista y al trabajador como personificaciones del capital y del trabajo “El capitalista funciona solamente como capital *personificado*, capital como una persona, así como el trabajador no es más que trabajo *personificado* Ese trabajo

es para él sólo esfuerzo y tortura, mientras que pertenece al capitalista como una sustancia que crea e incrementa la riqueza" El capitalista puede ser una muy agradable persona y bueno con sus hijos pero, si no se dedica a cumplir su función como personificación del capital, maximizando sus ganancias —en última instancia maximizando la plusvalía mediante la explotación del trabajo—, perderá su negocio y cesará de ser capitalista. Lo mismo sucede con el trabajador: si no trabaja ni obedece las órdenes del empleador, pronto perderá su empleo y dejará de ser un trabajador. Cualesquiera sean nuestras inclinaciones personales, estamos forzados a adoptar un rol, representar una personificación, ponemos una *máscara*[4].

No son sólo el trabajador y el capitalista quienes están forzados a asumir determinados roles. La abstracción del trabajo, como hemos visto, es una separación de actividades de su contexto, la ruptura del flujo social del hacer, de modo que cada actividad adquiere una identidad particular y cada hacedor tiende a asumir la correspondiente máscara: como maestro, estudiante, burócrata, trabajador social, guardia de seguridad, lo que sea[5].

Estos roles tienen una fuerza real. No son sólo una cuestión de elección personal, sino que nos los impone la estructura de las relaciones sociales. El maestro que no evalúe el rendimiento de sus estudiantes pronto enfrentará problemas. También el guardia de seguridad que no accione la alarma cuando se roba algo o el funcionario estatal que no participe en el proceso de exclusión intrínseco al Estado. Las compulsiones que surgen de la estructura de las relaciones sociales a menudo las asumimos como una elección personal: queremos ser un capitalista exitoso, un burócrata eficiente, o alguna otra variante. Nos identificamos con nuestro papel, lo asumimos como una identidad, nos amalgamamos a la máscara que nos hemos puesto en la cara ¿Tú qué eres? Un profesor universitario, un estudiante, un trabajador social.

Estas personificaciones nos limitan. En tanto que soy un maestro universitario, hago determinadas cosas, y no otras. Nuestra identidad es limitada y, también clasificable. Dentro de mis límites como profesor universitario caigo en una determinada clase, la clase de los docentes universitarios. El mundo de la personificación es un mundo ordenado, un mundo que puede ser clasificado, un mundo

en que las personas cumplen sus funciones sociales, un mundo que puede ser comprendido en términos funcionalistas, un mundo en el que la revolución no tiene lugar.

Entonces, tenemos un problema ¿Cómo podemos, en un mundo en el que las personas son personificaciones de su función social, pensar en cambiar el mundo de forma radical? Si estamos atrapados en roles generados por el capitalismo, ¿cómo podemos pensar en romper el molde de las relaciones sociales, formados por estos roles? Esto toca en particular las cuestiones de clase y la naturaleza revolucionaria de la clase obrera. Si pensamos en la clase obrera como seres humanos que encajan dentro de determinada clasificación —como asalariados, como productores de plusvalía—, entonces, los tratamos como seres intrínsecamente limitados, como personificaciones de la posición social que ocupan, como portadores de ciertas relaciones sociales, relaciones sociales capitalistas ¿Cómo pueden los trabajadores, como personificaciones del trabajo, constituir una clase revolucionaria, una clase que derribará el trabajo?

Hay tres respuestas sencillas a este dilema, pero ninguna de ellas es satisfactoria. La primera es un argumento estructuralista. El concepto estructuralista del mundo ve a la sociedad como la interacción de estas máscaras, como el antagonismo estructural de estos portadores de relaciones sociales. Los seres humanos son reducidos a lo que el capitalismo hace de ellos. O más bien, desde la perspectiva estructuralista, no hay reducción aquí: los seres humanos son aquello que el capitalismo hace de ellos. Somos los sujetos creados por el capitalismo. La clase obrera es la cara variable del trabajo abstracto, el personaje generado por las cambiantes formas de la organización capitalista. La única posibilidad de revolución reside, entonces, en un cambio en la estructura como un todo que conduce a un cambio en el significado de las *personae* sociales. De este modo, una crisis del capitalismo puede conducir a un cambio en el carácter de la clase obrera que conduciría a un cambio radical. La clase obrera, entonces, podría cumplir su función histórica de derribar el capitalismo. La dificultad con este argumento es que, en la medida en que las personas son comprendidas como seres definidos por su posición en el capitalismo, sigue siendo difícil ver cómo pueden —mediante su

propio movimiento—, romper y liberarse de estas definiciones.

La segunda respuesta, o sea el argumento leninista clásico (véase Lenin, 1965b), es mucho más directa. Esta todavía ve a los trabajadores como seres determinados por su posición estructural: la dase obrera está limitada en su comprensión y en su conciencia, debido a que, en efecto, está encerrada dentro de la máscara del trabajo. En consecuencia, la única manera en que podemos pensar la revolución es en términos de la intervención de una fuerza exterior, un grupo que, por una razón u otra, no está encerrado dentro de las *personae* del capitalismo. En otras palabras, necesitamos un partido revolucionario Es una solución perfectamente lógica. Si los trabajadores son la personificación del trabajo abstracto, entonces, la única manera posible de pensar en ellos como una fuerza revolucionaria es bajo el liderazgo de un grupo que no ha sido sometido a esta personificación[6]. El problema es, en primer lugar, que no está claro de dónde provienen estos revolucionarios que han roto y se han liberado de las restricciones del trabajo abstracto, y, en segundo lugar, que es una concepción intrínsecamente jerárquica de la revolución en la que los trabajadores, —las masas— son comprendidos más como el objeto que como el sujeto de la revolución. La experiencia histórica de este tipo de revolución no es alentadora.

Una tercera respuesta consiste en, sencillamente, decir que la clase obrera no es —o ya no lo es más— una clase revolucionaria. La personificación intrínseca en el trabajo abstracto ha llegado al punto donde el trabajador se ha convertido en un "hombre unidimensional", de acuerdo con la frase gráfica de Marcuse. El hombre unidimensional es, en efecto, capaz de una revolución, de modo que la única forma de pensar en un agente del cambio social radical es buscar en otro lado, en los márgenes de la sociedad. Esta visión es tal vez más influyente en las recientes luchas anticapitalistas que la posición leninista, pero el problema es que comparte el mismo punto de partida, la identificación de los trabajadores con su persona de ciase: esto puede conducir de modo fácil al recrudecimiento de las posiciones elitistas, vanguardistas[7], aun en grupos sólidamente comprometidos con una política antivanguardista. Mientras que la vasta mayoría de la población sigamos estando forzados a vender nuestra fuerza de trabajo para

sobrevivir, toda concepción de la revolución que nos excluya sobre la base de que somos unidimensionales resulta altamente problemática.

En todas estas respuestas, se supone de diferentes maneras que hay una identidad entre las personas y la posición estructural que ocupan en la sociedad, que los seres humanos, de hecho, están subsumidos en su máscara. La única salida sería cuestionar la fuerza de la personificación, tratar de arrancar la máscara de la cara de los que la llevan y ver si hay algo tras ella, ver a quien la llevaba como existiendo no sólo dentro, sino también en-contra-y-más-allá de la máscara. La clase obrera, entonces, sólo puede ser considerada como revolucionaria en la medida en que existe no únicamente dentro, sino también en-contra-y-más-allá de sí misma como clase obrera, sólo en la medida en que logra arrojar su máscara, que lucha contra su propia existencia como clase trabajadora.

La abstracción del hacer en trabajo
es la creación del trabajador varón
y la dimorfización de la sexualidad
<tesis 16>;

El trabajo está constituido por su separación o abstracción de la actividad vital. Esta separación se apoya sobre una subordinación radical de la actividad vital a las exigencias del trabajo. La actividad vital —tener hijos, criarlos, conseguir los alimentos, prepararlos, y demás— continúa existiendo fuera de la dominación *inmediata* de la producción de valor, pero su subordinación al trabajo está asegurada por la dependencia del salario del trabajador (o de la venta de otras mercancías producidas).

La constitución del trabajo es la constitución de una nueva jerarquía entre el trabajo y otras actividades[1]. La creación del trabajador es, al mismo tiempo, la creación de una nueva jerarquía entre él y quienes tienen como responsabilidad primaria cumplir esas otras actividades de reproducción. En otras palabras, la acumulación primitiva es la creación brutal y sangrienta de una nueva jerarquía entre los hombres y las mujeres.

Esto no quiere decir que el patriarcado no haya existido en las sociedades precapitalistas, sino que no existía la misma separación entre el trabajo y las otras actividades, ni la misma dependencia de las otras actividades respecto del salario del trabajador. Así, sobre la

aldea feudal dice Federici (2004: 25):

Las siervas eran menos dependientes de sus familiares varones, menos diferenciadas de ellos física, social y psicológicamente. Y menos serviles a las necesidades de los hombres que lo que las "mujeres libres" iban a ser más tarde en la sociedad capitalista [] En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo; lodo trabajo contribuía al sustento de la familia. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar los hijos, cocinar, lavar, hilar y mantener una huerta; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no comportaban relaciones sociales diferentes de la de los hombres, como después lo sería en una economía monetaria [] Si también tenemos en cuenta que en la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares, y la mayoría de las tareas que las siervas cumplían [] eran hechas en cooperación con otras mujeres, entonces, nos damos cuenta que la división sexual del trabajo, lejos de ser una fuente de aislamiento era una fuente de poder y de protección para las mujeres.

Esto cambia de modo radical en los siglos siguientes. Una actividad particular —el trabajo— fue separada de las otras y, en general, ubicada en un lugar diferente —la fábrica— y ésta fue considerada como una actividad para hombres. Las mujeres continuaron haciéndose cargo de las actividades de la reproducción, pero ya no tuvieron un acceso directo a la tierra para cultivar ni a la tierra común para criar animales ni el mismo apoyo colaborativo de otras mujeres. En una economía monetaria, el salario del hombre definió las condiciones de la familia y el trabajo de reproducción pasó a ser considerado como poco importante. Las mujeres fueron excluidas del salario de diferentes modos: siendo excluidas del empleo pagado, recibiendo salarios mucho más bajos cuando hacían trabajo asalariado y, aun en muchos casos, el salario de la mujer era pagado directamente a su marido (Federici, 2004: 98).

La implantación de la nueva jerarquía no se logró de modo sencillo. Significó una redefinición del rol de las mujeres en la sociedad e incluso del significado mismo de ser mujer. Tomó siglos de lucha, con la promulgación de leyes para restringir los derechos de las mujeres, la intervención de las iglesias, la insensibilidad, brutalidad y, en el mejor de los casos, la complicidad de los

asalariados masculinos —y masculinizados— y, centralmente, la matanza de más de cien mil mujeres condenadas como brujas, la tortura de muchas otras y el amedrentamiento de millones más. Así es como las mujeres fueron reducidas a la invisibilidad, al estado de no personas. El capitalismo fue construido sobre una sangrienta y brutal misoginia.

Esto también fue un cercamiento, no sólo de los cuerpos de las mujeres[2], sino de su hacer. La recientemente creada mujer ama de casa no tuvo su hacer contenido de forma directa en el trabajo asalariado, pero fue contenido en forma igualmente efectiva dentro de las restricciones del servicio y la reproducción del trabajo asalariado. La acumulación primitiva significó una doble personificación: la personificación del trabajo y la personificación del que ayuda al trabajo Este doble encerramiento fue —y es— una doble mutilación[3], la creación de dos personas, de dos identidades (que deben ser aceptadas o rechazadas a través de la lucha).

La mutilación es jerárquica, la creación del trabajo es la creación del trabajador varón Esto se refiere no a la composición sexual de la fuerza del trabajo, sino al proceso de mutilación comprendido en la creación del trabajador capitalista. La mujer que entra al mundo del trabajo asalariado entra a un mundo donde, a menudo, es muy difícil distinguir la lógica masculina de la lógica del capital.

La mutilación va aún más lejos: no es sólo el establecimiento de una jerarquía entre hombres y mujeres, sino la misma creación de mujeres y hombres. La sexualidad fue central para las cazas de brujas, que fueron un elemento tan importante en la transición al capitalismo. Un elemento de éstos fue la guerra contra el control por las mujeres de sus propios cuerpos y de su propia fertilidad: todo lo que tuviera que ver con la contracepción o el aborto, o aun el conocimiento de hierbas y sus usos, era suficiente para fundamentar una acusación de brujería. La perversión sexual, también figuró en forma prominente en las acusaciones contra las brujas[4]. Se puede ver estas acusaciones simplemente como parte del espectáculo y legitimación de la terrible matanza de tantas mujeres —hombres también, pero, sobre todo, mujeres—, mas también puede argumentarse que la represión de la perversión sexual fue una parte importante y necesaria de la abstracción del hacer en trabajo, de la transición al capitalismo.

La perversión se refiere a todo lo que es visto como anormal, de modo que la persecución significó al mismo tiempo la constitución por la violencia de una nueva normalidad Esta normalidad se concentra en el sexo como procreación o procreación potencial, de modo que, cualquier otra forma de sexualidad pasa a ser definida como perversión Federici (2004: 194) afirma:

Los juicios a las brujas, suministran una lista instructiva de las formas de sexualidad que estaban prohibidas como *no productivas*, la homosexualidad, el sexo entre jóvenes y viejos, sexo entre personas de diferentes clases, el coito anal o el coito por detrás, (según se decía, conducía a relaciones estériles), la desnudez y las danzas. También fue proscripta la sexualidad pública colectiva que había prevalecido en la Edad Media, como en los festivales primaverales de orígenes paganos que, en el siglo XVI, todavía se celebraban en toda Europa.

La nueva normalidad sexual ha sido indudablemente relacionada con la promoción de la procreación entendida como el suministro abundante de fuerza de trabajo (Federici, 2004: 85 y ss), pero también fue parte de la creación del trabajador, esa mutilada personificación del trabajo abstracto. La creación del trabajador significó la necesaria subordinación del principio del placer al principio de la realidad, y no sólo del principio de la realidad que es parte de la vida en cualquier contexto social, sino el principio reafirmado de la realidad o "principio de actuación" —así lo denomina Marcuse— que es inseparable de una sociedad basada en el trabajo "El principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo" (Marcuse, 1983: 52) En este contexto, lo que es importante sobre la perversión sexual, no es el contenido particular de los actos, sino sencillamente que proclamaba al placer como el fin del sexo, lo que es incompatible con la creación del trabajador. "Contra una sociedad que emplea la sexualidad como medio para un fin útil, las perversiones desarrollan la sexualidad como un fin en sí mismo; así se sitúan a sí mismas fuera del dominio del principio de actuación y desafían su misma base" (*Ibíd.*: 60).

La normalización del sexo en términos de procreación, de modo

inevitable, significa la genitalización de la sexualidad. El sexo pasa a ser definido en términos del contacto genital que conduce potencialmente a la procreación. La sexualidad pasa de ser polimorfa y difundida en todo el cuerpo a concentrarse en los genitales. Se logra una "desexualización del cuerpo socialmente necesaria: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo" (Marcuse, 1983: 59)

La genitalización de la sexualidad conduce al dimorfismo sexual[5], la idea de que hay dos y sólo dos sexos. Si la sexualidad fuera pensada como —y disfrutada— en términos del placer polimorfo, el toque de la piel con la piel, por ejemplo, no habría razón para pensar a los seres humanos como divididos en dos sexos.

La interpretación de los cuerpos humanos de acuerdo con exactamente dos categorías, ni más ni menos que dos, es lógicamente el resultado de la reducción de las zonas del cuerpo percibidas como erógenas a aquellas que sirven para la actividad reproductora: la receptividad de las zonas corporales que son irrelevantes para la reproducción es negada y además convertida posiblemente en tabú. Del mismo modo, estas zonas corporales *ele-sexuadas* se vuelven irrelevantes también para la clasificación de los cuerpos. El concepto de los dos sexos", el *uno* y el *otro*, es, por consiguiente, un efecto de la heterosexualidad como norma social. Parece que en las sociedades europeas antes de la era moderna existía una dicotomización menos clara entre heterosexualidad y homosexualidad. Se suponía (o más bien se esperaba) que todos perpetrarían actos homosexuales aparte de los heterosexuales, y que aquéllos serían perseguidos y castigados de manera más o menos severa. Sin embargo, desde el siglo XIX los actos homosexuales pasan a considerarse automáticamente una expresión de la naturaleza homosexual del que toma parte en el acto, quien ya no es un ser humano perpetrando actos pecadores homosexuales (un *sodomita*), sino un *homosexual*, es decir, un miembro de una especie humana particular. El discurso se traslada de si, o cómo, deben ser castigados los actos homosexuales a si los homosexuales como tales, como una especie diferente, deben ser perseguidos, tratados psiquiátricamente o tolerados (Stoetzler, 2007: 174)

Esto sugiere, entonces, que la *mujer* y el *hombre* no deben ser

considerados como categorías transhistóricas, sino como formas específicamente capitalistas de relaciones sociales, similares al valor o al dinero o al Estado[6]. Hombre y mujer —y de hecho, *homosexual* y *heterosexual*- son identificaciones, aspectos de la sociedad de la identidad, parte de la mutilación que conlleva la creación del *trabajador*, el actor del trabajo. Una clasificación que debe ser combatida.

El trabajo es una abstracción, una separación del trabajo respecto del mundo del hacer o de la actividad vital Esta fragmentación de nuestra actividad vital es una fragmentación de nuestras vidas en todos los aspectos. La separación de la sexualidad respecto del cuerpo como un todo y su concentración en los genitales se impuso históricamente al mismo tiempo que la abstracción del trabajo contribuyó de manera fundamental a la creación del cuerpo como una máquina para trabajar y es parte del proceso general de abstracción o separación, del proceso de limitación, clasificación e identificación[7].

Las pautas particulares de la dominación, entonces, no son algo que *nos sucede* o que *ellos* —los hombres, los capitalistas, o quien sea— nos imponen, sino pautas de dominación que nosotros creamos a través de nuestra actividad y la forma en la que está organizada. Ésta es la importancia de la crítica *ad hominem* (o *ad mulierem*, o *ad humanum*): sólo trayendo de nuevo todo a nuestro hacer, nuestro poder creativo, es que podremos abrir la cuestión de cómo hacemos otra cosa. No *somos* mujeres u hombres, homosexuales o heterosexuales: nosotros *hacemos* las mujeres y los hombres, la masculinidad y la feminidad, tal como hacemos la homosexualidad y la heterosexualidad: no sólo como una elección individual, sino como una práctica social. Esta práctica social es parte de un complejo tejido de prácticas, una telaraña de abstracciones; pero, a pesar de lo complejo que es, el núcleo fundamental es que somos nosotros quienes lo *hacemos*. Creamos el mundo que nos está matando, y si lo creamos, entonces, podemos dejar de crearlo para hacer, en cambio, otra cosa

La abstracción del hacer en trabajo
es la constitución de la naturaleza
como objeto
<tesis 17>;

La expulsión de seres humanos de la tierra sentó las bases para la creación de un proletariado separado de los medios de producción y de supervivencia, y con ello facilitó la generalización del trabajo abstracto y del surgimiento del capitalismo. En el centro de la discusión de Marx sobre la acumulación primitiva está la "expulsión violenta a los campesinos de la tierra" y "la usurpación de las tierras comunales" que comenzaron en el último tercio del siglo XV (1983: 898)[1]. Éste fue —y es—, un proceso violento Marx (1983: 913) cita los tristemente famosos *despejamientos* en Escocia:

Como un ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX, baste mencionar los *despejamientos* hechos por la duquesa de Sutherland Esta dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15000 debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15000 pobladores —aproximadamente 3000 familias— fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas, todos sus campos se transformaron en praderas.

Nosotros —habitantes de las ciudades durante generaciones con toda probabilidad— leemos esto y nos sentimos conmocionados "Pobre gente, cómo sufrieron", y no entendemos. No entendemos que la pobre gente somos nosotros mismos.

La separación violenta de los seres humanos respecto de la tierra, es quizá, el pecado original e irremediable del capitalismo. Es un despedazamiento, una violenta separación de los seres humanos y las condiciones naturales de su existencia.

El hombre *vive* de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe permanecer en un proceso continuo a fui de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza, no significa otra cosa, sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, sf, citado por Foster, 2000: 158)

El intercambio constante —o relación metabólica— entre los seres humanos y la naturaleza es fundamental para la existencia humana. Cuando Marx (1983: 215) se refiere al trabajo útil —el

proceso de trabajo en oposición al proceso de valorización— dice que el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza". La interacción con la naturaleza es un aspecto central del hacer humano.

En las sociedades precapitalistas la relación con el mundo vivo y no vivo que nos rodeaba generalmente se basaba en la idea de que era importante mantener algún tipo de equilibrio. Antes de cortar un árbol, el leñador le pedía perdón. Aunque pueda parecer absurdo para nosotros, era un reconocimiento de la interdependencia de las diferentes formas de vida en este planeta. A menudo, esta relación era comprendida en términos mágicos o religiosos "La base de la magia era una concepción animista de la naturaleza que no admitía ninguna separación entre la materia y el espíritu, y así imaginaba el cosmos como un organismo vivo, poblado por fuerzas ocultas donde cada elemento estaba en una relación *solidaria* con el resto" (Federici, 2004: 142) Éstas eran ciertamente formas de pensamiento encantadas, fetichizadas que interponían a los dioses, deas y otros espíritus como mediadores en la relación de los seres humanos con el mundo no humano (y una parte integral de las pautas de dominación en esas sociedades) No obstante, estas formas mágicas o religiosas daban un basamento para un cierto equilibrio entre los seres humanos y el mundo que lo rodeaba. El hacer humano, antes del surgimiento del trabajo capitalista, estaba en general basado en el respeto por este equilibrio.

La expulsión de los seres humanos de la tierra significa separarlos a la fuerza de su ambiente natural, la ruptura del equilibrio necesario para la supervivencia humana. Esto es lo que Marx mencionaba como el "desgarramiento metabòlico" [2] entre los seres humanos y la naturaleza de la que somos parte, el desgarramiento metabolico que ahora amenaza de forma tan obvia la existencia misma de la humanidad[3] Este desgarramiento es inseparable de la abstracción del hacer en trabajo. Los antiguos campesinos expulsados de sus tierras no tienen otra alternativa que no sea la de vender su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción. Se transforma el significado mismo de la actividad humana: el diálogo cotidiano con la naturaleza se transforma en el vacío cumplimiento de las instrucciones, el hacer

se convierte en trabajo. La alienación del trabajo es, al mismo tiempo, alienación de la naturaleza (Foster, 2000: *72*)

El desgarramiento es un desencantamiento de la naturaleza[4] La naturaleza se convierte en un objeto para los seres humanos, un objeto de estudio científico, un objeto de trabajo, separado de la magia y la religión. No fue sólo un vuelco en el pensamiento, sino de hecho un proceso largo y violento íntimamente ligado a la represión y a la redefinición de las mujeres. La caza de brujas que fue una parte muy importante de la acumulación primitiva, significó un ataque a la visión mágica del mundo y las prácticas asociadas con él (Federici, 2004: 200 y ss) Esto fue acompañado con el surgimiento de un nuevo racionalismo científico que tenía en su base la constitución de la naturaleza como un objeto del todo separado de los seres humanos, un objeto gobernado por leyes que podían ser descubiertas por la razón[5] Nuestra relación con el mundo que nos rodea, pasó a ser vista como una relación de separación, de distancia, de conocimiento sobre y de uso o explotación.

Esto tiene consecuencias profundas, Marx y Engels hablaron del "idiotismo de la vida rural" resultante (2008: 30), de la separación de la población rural de "todo intercambio con el mundo y, en consecuencia, con toda cultura" (Marx, 1958) Pero, el problema más serio es quizá, no tanto las consecuencias que la separación tuvo sobre la población rural, sino las que pesaron sobre la población urbana, a aquellos privados del contacto con la tierra. Esta separación "convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos" (*ídem*, 1958), y es quizá, el limitado animal de la ciudad el que hace el daño mayor, y sufre la pérdida mayor[6] Ehrenreich (2007: 129 y ss) habla de una "epidemia de melancolía" en la Europa siglo XVII, a la cual considera un aspecto de la represión del gozo colectivo, pero, no parece inverosímil relacionar la melancolía ampliamente difundida y la represión del gozo colectivo con la separación de las personas respecto de la tierra, la pérdida del efecto terapéutico del contacto con otras formas de vida y la pérdida de la vitalidad de las comunidades aldeanas. El cercamiento de la tierra no sólo suministra una abundante oferta de fuerza de trabajo a disposición del capitalismo naciente: crea un mundo de residentes urbanos

deprimidos, empobrecidos e insensibilizados por su pérdida de contacto con la naturaleza.

El cercamiento de la tierra está lejos de ser sólo un episodio del pasado: en términos mundiales, la eliminación de los campesinos respecto de la tierra, nunca ha sido tan torrencial como lo es hoy Davis (2006: 17) afirma:

Las fuerzas globales que están "empujando" a los seres humanos del campo —4a mecanización de la agricultura en Java y en la India, las importaciones de alimentos en México, Haití y Renya, la guerra civil y las sequías a lo largo de toda África, y en todos lados la consolidación de las tenencias pequeñas en tenencias más grandes y la competencia de los agronegocios a escala industrial— parece sostener la urbanización aun cuando la "atracción" de las ciudades está drásticamente debilitada por la deuda y la depresión económica.

Todo esto significa no sólo miseria para los seres humanos partícipes, sino que el desgarramiento metabòlico entre los seres humanos y la naturaleza está creciendo de modo constante.

Al producir y reproducir esta separación entre los seres humanos y el resto de la naturaleza, producimos y reproducimos la destrucción de nuestras propias condiciones de existencia; en otras palabras, producimos y reproducimos las condiciones de nuestra propia destrucción. En este proceso los seres humanos compartimos una responsabilidad particular que nos separa de otras formas de vida. El desgarramiento metabòlico que no sólo amenaza nuestra propia existencia, sino la existencia de muchísimas —posiblemente, todas— las otras formas de vida, es la consecuencia de la acción humana y sólo puede ser superada por una transformación de la manera en la que viven los seres humanos.

Se ha vuelto muy evidente que nuestra interacción metabòlica con otras formas de vida y nuestro medio ambiente natural resulta una condición para la existencia humana y que el futuro de la humanidad depende de nuestra capacidad por superar el desgarramiento que hemos creado Esto no significa, sin embargo, que seamos lo mismo que otros animales. Se ha hecho muy popular afirmar en que no hay diferencia esencial entre los seres humanos y otras formas de vida. Me parece que esto es equivocado y peligroso. Somos nosotros, los humanos —no los cerdos, ni las hormigas— los

que estamos destruyendo las perspectivas de vida en la tierra, y esto refleja el carácter distintivo de nuestro poder creativo y destructivo. El hacer que es central para este libro es distintivamente el hacer humano, no el hacer animal. Es necesario reconocer nuestra diferencia con los animales para asumir por completo nuestra particular responsabilidad en la superación del desgarramiento metabòlico; no podemos contar con los cerdos o las hormigas para que lo hagan[7].

No es de extrañar, entonces, que muchos de los movimientos de los últimos años hayan puesto en el centro de sus luchas la superación de la separación entre los seres humanos y otras formas de vida. Ésta es la sustancia de muchas de las grietas: el desarrollo —mediante la jardinería orgánica, la permacultura, la creación de jardines botánicos, baños secos, lo que sea— de una forma de vivir, de hacer, basada en una diferente relación con la naturaleza[8] La rebelión del hacer en contra del trabajo abstracto replica como un eco el grito del revolucionario del siglo XVI, Thomas Müntzer: "todas las criaturas deben ser libres" (citado por Marx, 1965: 13, y en Foster, 2000: 74)

La abstracción del hacer en trabajo
es la externalización de nuestro
poder-hacer y la creación
del ciudadano, la política y el Estado
<tesis 18>;

La abstracción es un desplazamiento, una extracción, un despojo. Todo eso y algo aún más terrible: la abstracción es una entrega.

Hago un pastel para mí y mis amigos. Parte del placer de hacerlo es la sensación de mi poder. Me doy cuenta de que soy capaz de hacer un pastel delicioso, y que tengo el poder de hacer algo que disfruto. En la siguiente ocasión, llamo a mis amigos y hacemos pasteles juntos: nuevamente nos deleitamos en nuestras capacidades, en nuestro poder-hacer. Percibimos nuestro poder como un verbo, como un ser-capaces-de[1]. Entonces, como hemos visto, decido hacer pasteles para venderlos en el mercado. Después de un tiempo me doy cuenta de que para vivir necesito producir en determinada forma y a un determinado ritmo. El mercado evalúa mi preparación de pasteles y esa evaluación repercute sobre mi

actividad. Mi hacer, ya lo hemos visto, se ha transformado en trabajo y al mismo tiempo mi poder-hacer se ha transformado en otra cosa: en un poder impersonal sobre nosotros. Ya no ejercemos más el poder sobre nuestra propia actividad. Hemos externalizado nuestro propio poder y, al hacerlo, hemos convertido nuestro poder-hacer en su opuesto: el poder— sobre nosotros. Nuestro poder como verbo, nuestro ser-capaces— de ha sido transformado en poder como sustantivo, una cosa exterior a nosotros. Cuando vemos lo que hemos hecho, nos quejamos y rechinamos los dientes, pero lo terrible es que seguimos reproduciendo lo hecho, una y otra vez externalizamos nuestro poder, convertimos nuestro poder creativo en un poder impersonal, externo a nosotros mismos. Lo hacemos repetidamente porque no vemos otra forma para sobrevivir[2].

La conversión del hacer en trabajo abstracto tiene lugar, en lo esencial, mediante la expansión del trabajo asalariado. La exteriorización del poder es lo mismo, pero aún más palpable. Hago un pastel, disfruto haciéndolo, percibo mi poder-hacer Esta vez decido que no venderé mis pasteles al mercado de modo directo, sino que venderé mi capacidad de hacer pasteles, mi poder de cocinar a una gran pastelería, y a cambio recibiré un salario Esta vez no es el mercado, sino mi empleador quien evalúa mi trabajo e impone los ritmos que él considera necesarios para que se puedan vender los pasteles en el mercado. El poder-sobre tiene una cara personal, pero el capitalista es sencillamente la personificación de fuerzas impersonales que él no controla. Otra vez hemos exteriorizado nuestro propio poder y al hacerlo, hemos convertido nuestro poder-hacer en un poder-sobre nosotros. Así lo repetimos, nuevamente, día tras día: exteriorizamos nuestro poder-hacer y lo convertimos en un poder-sobre nosotros, ajeno ¿Qué otra cosa podríamos hacer cuando hemos sido separados de los medios de producción, de los medios de supervivencia?

Después de un tiempo olvidamos el placer del hacer creativo. Hasta olvidamos que nuestro poder-hacer es la sustancia del poder — sobre, que el poder-sobre del capital depende totalmente de nuestro poder-hacer, o sea que somos nosotros quienes creamos el poder que se ejercita sobre nosotros. Nuestro poder-hacer se vuelve invisible, el poder se convierte en un sustantivo, sinónimo del poder del poderoso, el poder del capital, el poder del sistema.

La exteriorización repetida y múltiple de nuestro poder —y por lo tanto de la metamorfosis del poder-hacer en el poder— sobre— crea una telaraña compleja de cohesión social: las relaciones sociales capitalistas Esta red de cohesión social es producida y reproducida por la miríada de procesos de abstracción de nuestro hacer, la exteriorización de nuestro poder-hacer, y pasa a constituir una compleja estructura de poder-sobre, una telaraña de obligaciones, compulsiones y dominación Esta es la sociedad capitalista que se planta contra nosotros, la cohesión o la síntesis social que se burla de nuestros intentos de hacer otra cosa, nos dice que nuestras grietas son las grietas de la locura.

La sociedad, que está constituida por el trabajo abstracto, es decir, por la repetida transformación de nuestro ser-capaces-de, en un poder sobre nosotros, es una sociedad antagónica. Se basa en la frustración de nuestro hacer, de nuestro impulso por hacer lo que consideramos necesario o deseable Esta frustración fundamental es al mismo tiempo un antagonismo de clase, un antagonismo entre quienes son creados por —y se benefician del— trabajo abstracto (los capitalistas) y quienes están forzados a cumplir el trabajo abstracto (los trabajadores) La "tediosa compulsión de las relaciones económicas" (Marx, 1983) nunca es suficiente para contener este antagonismo: debe ser respaldada por el uso de la fuerza. La exteriorización de nuestro poder adquiere una dimensión adicional. El poder-sobre, ese monstruo creado por la metamorfosis de nuestro poder-hacer se duplica. Llega a existir en dos formas distintivas: la económica y la política. Con el tiempo se desarrolla allí una instancia separada de la sociedad que procura asegurar el orden social necesario para el dominio del trabajo abstracto Esta instancia es el Estado.

No siempre fue así. En la sociedad feudal, por ejemplo, no había ni la misma exteriorización de nuestro poder, ni la misma separación de lo económico y lo político. El siervo estaba forzado, bajo pena de castigo, a ejercer sus capacidades en nombre del señor, pero no había pérdida de la especificidad de la actividad, y no había una separación entre. La explotación y el uso o la amenaza de la fuerza necesaria para mantenerla. La dominación era directamente personal y abiertamente jerárquica. Una sociedad feudal es una sociedad fragmentada en parcelas, donde la cohesión social se

establece en la comunidad y bajo la dominación personal y tradicional del señor.

Esto cambió cuando los señores expulsaron a los campesinos para hacer lugar a las ovejas y, a su vez, los campesinos huían de la tiranía de los señores. Los vínculos personales ya no mantuvieron unida a la sociedad. La nueva cohesión centrada en la abstracción del hacer en trabajo creó un nuevo sujeto abstracto. Los siervos, subordinados como comunidad a su señor, se transformaron en individuos, vendedores de mercancías y, en especial, proveedores de la mercancía central: la fuerza de trabajo. Como vendedores individuales de mercancías, necesariamente gozaban de derechos iguales, derechos como propietarios iguales, sin los cuales hubiera sido imposible el contrato de intercambio. Se transformaron en sujetos legales (véase Pashukanis, 1976) Se convirtieron —a través de un proceso de luchas— en ciudadanos iguales gozando de derechos iguales Esta es una igualdad formal, abstracta, que no nos dice nada de su situación real en la vida. La ciudadanía es una abstracción, la consolidación de la individualidad abstracta intrínseca en la abstracción del hacer en trabajo. Como trabajadores abstractos, somos todos iguales, todos formamos parte de la producción social de la sociedad mercantil, una sociedad basada en la abstracción, en la indiferencia al significado y a la particularidad. Como individuos abstractos —y sólo como individuos abstractos— somos ciudadanos y podemos ser representados.

El Estado se caracteriza por su separación de la sociedad. No establece la cohesión social, pero sí actúa como un complemento necesario para el establecimiento de esa cohesión mediante el proceso de intercambio Es una forma derivada del trabajo abstracto, constituida por la abstracción del hacer en trabajo. La constitución del Estado es, al mismo tiempo, la constitución de lo económico y lo político como esferas separadas. A partir de la separación de estas esferas, la abstracción del hacer en trabajo, es decir, la transformación de nuestro ser-capaces-de en un poder-sobre nosotros, desaparece de la vista.

Lo político atrae nuestro fuego, distrae nuestra atención de la cuestión fundamental de nuestro poder-hacer. El Estado, por su misma existencia, dice, en efecto: “soy la fuerza de cohesión social, soy el centro de la determinación social. Si quieres cambiar la

sociedad debes concentrarte en mí, debes ganar mi control" Esto no es cierto. El determinante real de la sociedad está oculto detrás del Estado y de la economía: es la forma en que se organiza nuestra actividad cotidiana, la subordinación de nuestro hacer a los dictados del trabajo abstracto, o sea, del valor, del dinero, de la ganancia. Es esta abstracción la que, después de todo, se erige como la base misma de la existencia del Estado. Si queremos cambiar la sociedad debemos dejar de subordinar nuestra actividad al trabajo abstracto, hacer otra cosa.

Sin embargo, el canto de sirena del Estado es enormemente poderoso. Una y otra vez nos llama, nos afirma que si queremos lograr algo, si queremos cambiar la sociedad, debemos verlo a él. Desvía nuestros esfuerzos. La existencia del Estado como una instancia separada o particular es una constante seducción, un constante llamamiento que nos convoca a una esfera separada de la política. Aun si rechazamos el partido como una forma de organización, aun si decimos que no queremos tomar el poder, todavía sigue la voz constantemente diciendo: "es lo político lo que es importante, olvida el contenido de tu actividad cotidiana, es lo político lo que importa" Incluso muchos grupos autonomistas han sido arrastrados a esto: se concentran en la construcción de "otra política", sin ver que la "otra política" debe basarse en la crítica de la misma separación de la política respecto del resto de nuestra actividad cotidiana, en la superación de la separación de la política respecto del hacer.[3]

El Estado nos arrastra a un falso terreno. Pero eso significa que la política nos arrastra a un falso terreno: la misma aceptación de la política como una esfera distintiva nos conduce por el mal camino. Retornemos al inicio, volvamos a nuestra actividad, a nuestro hacer y a la forma en que está organizada, a lo que hacemos cada día. Cuanto más avanzamos en nuestro argumento, con mayor claridad vemos la importancia de la insistencia de Marx en la crítica *ad hominem*, la comprensión y el cambio del mundo desde la perspectiva de la actividad humana.

El Estado y, en consecuencia, la política entendida como una esfera diferente, es una separación, un desplazamiento, un apartarse de nuestra lucha por un mundo diferente. Pero más que eso, es una creación, es una entrega por nuestra parte. La existencia del Estado

es parte de la exteriorización del poder intrínseca en la abstracción del hacer en trabajo, parte de la transformación de nuestro poder—hacer en su poder-sobre. Lo creamos y recreamos pagando los impuestos, obedeciendo las leyes, votando en las elecciones: pero también constituyendo una esfera distintiva de lo político separada de la vida cotidiana. El Estado no es una fuerza exterior sino una fuerza exteriorizada. Creamos el Estado exteriorizando nuestro poder: su poder sobre nosotros es la transformación de nuestro poder-hacer. La crítica del Estado, entonces, es la crítica de la exteriorización de nuestro poder, de nuestra constante creación y recreación del Estado como una autoridad que se sitúa por fuera de nosotros, y de la política como una esfera distintiva separada de nuestras vidas cotidianas, de nuestro hacer, comer y amar[4]. **La abstracción del hacer en trabajo**

es la homogeneización del tiempo

<tesis 19>;

Uno de los elementos más sutiles y, sin embargo, más poderosos de la telaraña que tejemos para atrapamos es el mismo tiempo. El trabajo abstracto produce el tiempo abstracto. El trabajo abstracto crea el reloj.

El reloj habla de la duración, de la homogeneización del tiempo. Desde la perspectiva del reloj un minuto es lo mismo que el siguiente. El reloj camina y camina, cuantificando el tiempo, contando los minutos de felicidad de la misma forma que los minutos de desesperación, proyectando el pasado en el futuro. Para el reloj mañana será lo mismo que hoy o que ayer. Para el reloj, la única revolución concebible es la que da vueltas y vueltas, sin cambiar nada.[1]

Todo sistema de dominación depende de la duración, del supuesto de que, por el sólo hecho de que algo existe en un momento dado, continuará existiendo en el siguiente. El amo supone que, debido a que dominó ayer, continuará dominando mañana. El esclavo sueña con un mañana diferente pero, a menudo, lo sitúa más allá de la vida y de la muerte, en el cielo. Supone que no hay nada que pueda hacer para cambiar su situación. El poder del hacer está subordinado a lo que se es. Si hoy se es un esclavo, mañana lo seguirá siendo, y pasado mañana también, y así, por la eternidad.

Miramos a nuestro alrededor. Vemos a los políticos y a los capitalistas. Vemos sus grandes edificios y su policía y sus ejércitos.

Vemos un mundo de gran complejidad y corrupción. Sabemos que es injusto, violento, destructivo y queremos que sea diferente. Pero suponemos que todavía seguirá así mañana, y pasado mañana, siempre.

El reloj sigue haciendo su tic tac, diciéndonos que es así, que el tiempo es una vida de mañanas, todas repeticiones del hoy. La vida es así, así son las cosas. Para el reloj no hay pasado que sea diferente del presente, así como tampoco hay futuro que pueda ser diferente del presente. El reloj habla de un presente permanente, pero es un presente que es totalmente vacío, porque no contiene ninguna posibilidad de un mundo diferente. No hay un hacer en el tiempo del reloj, sólo el ser vacío, sólo el *es* repetido al infinito.

El reloj nos habla de duración, de continuidad, de imposibilidad del cambio radical. La duración entra en nuestras mentes. Asumimos que las cosas continúen como son. Sabemos, quizá, que no es cierto, que hay desastres que se ciernen sobre nosotros sobre los cuales no tenemos ningún control: la guerra y su imagen especular, el terror, y desastres *naturales* y sociales. El reloj nos adormece: nos obnubila frente al peligro del desastre, pero nos obnubila sobre todo frente a la posibilidad de que nosotros mismos podamos cambiar las cosas de modo radical.

No siempre ha sido así, el reloj no ha dominado desde siempre. Antes del surgimiento del reloj, el hacer estaba en el centro del tiempo, el principal medio de medir el tiempo Esto, a veces, es mencionado como el tiempo medido de acuerdo con las tareas. Así, Thompson (1967: 58) nos dice:

En Madagascar el tiempo podía ser medido por la cocción del arroz (alrededor de media hora) o la fritura de una langosta (un momento). Los nativos de Cross River han sido citados como diciendo que “el hombre murió en menos tiempo que lo que tarda el maíz en tostarse completamente” (menos de quince minutos) [] El Oxford English Dictionary nos da ejemplos ingleses del tiempo del *pater noster wyle*, del *miserere whyle* (1450) y (en el New English Dictionary, pero no en el Oxford English Dictionary) el tiempo de hacer pis, una medida un tanto arbitraria.

El tiempo del hacer —u orientado a las tareas— es la forma

predominante del tiempo en sociedades en la que el hacer no ha sido transformado en trabajo:

Una comunidad en la que la orientación a las tareas es común, parece mostrar la menor delimitación entre "el trabajo" y “la vida”. El intercambio social y el trabajo están entremezclados —la jornada laboral se alarga o se contrae de acuerdo con la tarea— y no hay una gran sensación de conflicto entre el trabajo y “el pasar el día” (Thompson, 1967: 60)

El surgimiento del reloj acompaña el surgimiento de la abstracción del hacer en trabajo. Se trata de un largo proceso que abarcó siglos de lucha. La difusión de los relojes desde el siglo XIV en adelante, al principio está relacionada con la expansión del intercambio mercantil, con un “tiempo de los comerciantes”, diferente del tiempo de la iglesia medieval (véase Thompson, *Ibíd.*: 56) La difusión de los relojes y con posterioridad de los relojes más pequeños y de mayor precisión (los minuteros se introdujeron sólo en el siglo XVIII)[2] estuvo íntimamente asociada con la imposición de la disciplina del trabajo, primero en el campo y luego en la fábrica. El tiempo orientado a las tareas, o el tiempo del hacer, no resulta adecuado cuando el hacer es un hacer para otro, un hacer resistido. Cuando el hacer se convierte en trabajo, la actividad deviene externa y se impone al hacedor. Entonces, el tiempo mismo se convierte en exterior e impuesto. El tiempo ya no surge del hacer, sino que debe ser impuesto sobre el hacer para asegurar que el hacer se cumpla. El reloj es el medio para lograrlo. La difusión del reloj es no sólo la expresión de una necesidad para la sincronización de tiempos cada vez más complejos, sino que permite, de modo simultáneo, la imposición de la disciplina, tal como insiste Thompson (*Ibíd*. 80): “Estamos hablando simultáneamente de la sensación del tiempo en su condicionamiento tecnológico y de la medida del tiempo como un medio de la explotación del trabajo”.

No se logró imponer con facilidad el tiempo del reloj: exigió una larga lucha, que comprendió no sólo la afirmación de la disciplina en el trabajo y el castigo para quienes llegaban tarde al mismo, sino también la constante afirmación de la virtud de la puntualidad por parte de los moralistas y predicadores y, para coronar esto e inculcar buenos hábitos desde una temprana edad, la introducción

de la educación pública. El enemigo a vencer era la pérdida de tiempo, y el rechazo a aceptar la urgencia del tic tac del reloj.

Thompson (1967: 83) nos dice cómo un clérigo del siglo XVIII observa con horror que "las iglesias y las calles [están] pobladas con cantidades de espectadores a los casamientos y funerales, quienes, a pesar de las miserias de sus condiciones hambrientas no tienen escrúpulos en perder las mejores horas del día por el sólo gusto de mirar" Sin embargo, este mismo autor nota un cambio gradual en la resistencia al tiempo a medida que los trabajadores comienzan a organizarse contra el capital.

El asalto, desde tantas direcciones, sobre los viejos hábitos laborales de la gente, no dejó, por supuesto, de ser enfrentado. En la primera etapa, hallamos simple resistencia, pero, en la siguiente, mientras se imponía la nueva disciplina del tiempo, los trabajadores comenzaron a luchar, no contra el tiempo, sino sobre él (*Ibíd.*: 85)

Los trabajadores comenzaron a luchar, en otras palabras, por una jomada laboral más corta y ya no por el derecho a usar su tiempo en mirar pasar el día o a medir su día simplemente en función de lo que se les antojara hacer. Sin lugar a dudas, éste es el comienzo del nacimiento de la lucha del trabajo abstracto: se aceptan las formas y los ritmos de trabajo en las fábricas y en otros lugares de trabajo. La lucha en contra del capital continúa, pero dentro de las reglas fundamentales establecidas por el capital Thompson (*Ibíd.,*: 86) concluye:

La primera generación de trabajadores fabriles aprendió de sus amos la importancia del tiempo; la segunda generación formó sus comités para acortar el tiempo de trabajo en el movimiento de las diez horas; la tercera generación luchó por las horas extras o el tiempo-y-medio. Ya habían aceptado las categorías de sus empleadores y aprendieron a reaccionar dentro de ellas. Habían aprendido su lección, que el tiempo es dinero, sólo que la habían aprendido demasiado bien.

El nuevo tiempo es el tiempo del trabajo alienado, abstracto (véase Bonefeld, 2010, y Postone, 2006) El tiempo abstracto es inseparable del trabajo abstracto. Cuando se comparan diferentes productos en el mercado se establece una relación cuantitativa entre ellos —el valor de cambio de las mercancías— y esta relación está determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario

exigido para producir las mercancías. Hablar de la abstracción del hacer en trabajo es hablar, por fuerza, de la abstracción del tiempo del hacer en el tiempo de trabajo socialmente necesario, exterior y desubjetivado. El dominio del tiempo de trabajo socialmente necesario es de modo inevitable el dominio del tiempo exterior a nosotros, abstraído de la cualidad de nuestro hacer. Cuando decimos que el trabajo abstracto teje la sociedad capitalista, afirmamos que el tiempo abstracto del reloj es una parte esencial e inevitable de ese tejido (véase Bonefeld, 2010, y Postone, 2006).

Este es el tiempo de la duración, el tiempo de la separación del tiempo de nuestro hacer. Los relojes no sólo representan la disciplina laboral, no sólo la puntualidad, sino toda una forma de vivir y comprender el mundo. El tiempo del reloj, el tiempo de la duración, es el tiempo de separar al sujeto del objeto, a la constitución de la existencia, al hacer de lo hecho. Creamos algo y la cosa que creamos se separa de nosotros. Toma una nueva existencia en la que se niega nuestra constitución o creación de la cosa y se suprime nuestro tiempo de hacer. Hacemos una silla con amor y dedicación y la silla se planta ahí como una mercancía para ser vendida, se olvida nuestra amorosa creatividad, y en su precio se borra el tiempo que gastamos en su creación. Se olvida el tiempo de la constitución, toma su lugar el tiempo de la existencia: la silla tiene dos años de antigüedad, diez años, cien años Este es el tiempo de la existencia-separada-de-la-constitución, el tiempo de las cosas, para las que un día es lo mismo que el anterior o el posterior. La silla no crea, no se enamora, no se enoja ni grita. El tiempo de la silla es el tiempo del reloj, el tiempo-cosa, el tiempo-objeto. El tiempo-cosa es la negación del tiempo-persona, el tiempo-objeto es la negación del tiempo-sujeto. El tiempo-reloj es el tiempo de nuestra impotencia, de nuestra subordinación a las cosas Es el tiempo no de la vida, sino de la supervivencia, del lento transcurrir día tras día, el tiempo del tedio.

El tiempo-reloj es el tiempo-en-que vivimos. Vivimos y actuamos en el tiempo Bonefeld (*Ibíd.*) escribe: “Del tic al tac, el tiempo del reloj mide la actividad humana independientemente de si; contenido específico. En el tiempo del reloj, el gasto de trabajo no ocurre en el tiempo. Sucede en el interior del tiempo” El tiempo contiene nuestras vidas, una estructura sobre la que no tenemos

control. Con suerte, viviremos ochenta o quizá noventa años: ese rango es una estimación aproximada de nuestro tiempo de vida. Éste es el tiempo de la identidad. El tiempo, separado del hacer, está hecho de unidades idénticas, unidades de identidad: unidades autónomas separadas entre sí, unidades en las que estamos contenidos [3].

El tiempo-reloj es el tiempo de la institucionalización. La institucionalización es una extensión de la separación entre existencia y constitución. Creamos algo y este algo adquiere una existencia independiente de nosotros, una *vida* propia. Constituimos un partido político y el partido sigue existiendo, afirmando que nos representa, que todavía tiene la misma relación con nosotros como en el momento de su creación. Creamos un Estado y el Estado existe, independiente de nosotros, con su propio tiempo, historia, conmemoraciones. Nos casamos y nuestra relación de amor adquiere su propia existencia, separada de los sentimientos del momento, adquiere una temporalidad medida por aniversarios y ya no por segundos de infinita fragilidad. La prisión es la suprema expresión de la separación del tiempo respecto del significado. Los presos simplemente *hacen tiempo*, y el tiempo que *hacen* está fuera de su control de modo absoluto.

El tiempo-reloj es el tiempo de un mundo que no controlamos, un mundo que no responde a nuestras pasiones e intensidades Es tiempo exterior a nosotros Es tiempo histórico, pero el tiempo de una historia exterior a nosotros, la historia de un mundo que nos es ajeno Esta es una historia real, la historia real de un mundo que realmente no controlamos: una historia medida en años, una historia de sucesivas estructuras, una historia dividida en períodos que tienen un comienzo y un fin, una historia con una clara división entre pasado, presente y futuro Este es el tiempo del progreso, un tiempo que corre hacia adelante, a lo largo de carriles predeterminados Este es el tiempo real, ésta es la historia real, pero no es nuestro tiempo y no es nuestra historia[4].

Éste es el tiempo de la gratificación diferida[5]. El reloj nos dice que ésta no es la hora de pararse en la calle y mirar pasar el día.

Si trabajamos duro durante las horas de trabajo, entonces, quizá después podremos permitimos el placer de mirar pasar el día. Mientras tanto, debemos sacrificar nuestros deseos[6] Sacrificio

ahora, gozo después. Pero el reloj es, sobre todo, el tiempo del sacrificio ahora, del trabajo medido, del trabajo que no puede ser nunca disfrutable sencillamente porque está controlado por el reloj. La gratificación diferida está más allá del reloj, por encima del arcoíris Es un postre para comer en el cielo. Éste es el tiempo de la revolución del futuro: un absurdo lógico porque está fundado en el tiempo abstracto del trabajo abstracto.

La abstracción del hacer en trabajo
es la creación de la totalidad
<tesis 20>;

Toda sociedad depende de algún tipo de interrelación entre las actividades de los seres humanos: debe de haber algún tipo de tejido en común Sohn-Rethel (1980: 14) escribe:

Sus actividades deben estar interrelacionadas para constituir una sociedad y deben contener un mínimo de homogeneidad para que la sociedad funcione como un todo Esta coherencia puede ser consciente o no, pero debe existir, de lo contrario la sociedad dejaría de ser viable y los individuos que la componen no podrían ejercer sus funciones debido a las múltiples interdependencias que se habrían establecido entre ellos.

En las sociedades precapitalistas este tejido en común se establece sobre la base de las características concretas de la actividad. Puede ser sobre la base de la costumbre, mando o decisión comunitaria, y éstas, a su vez, se relacionan con una actividad específica: el amo le dice al esclavo que construya una pared, la costumbre en la aldea es que el tallador debe hacer una estatua para la iglesia cada determinado período. Las actividades se reúnen socialmente sobre la base de una combinación de aquello que se percibe como una necesidad social y las capacidades sociales existentes.

Bajo el capitalismo todo esto cambia: ese tejido en común no se construye a través de la costumbre, del mando o de la decisión comunitaria, sino mediante el intercambio de productos. Sin duda, en las empresas capitalistas la coordinación la hace la autoridad interna, pero en la sociedad de conjunto la única autoridad es el movimiento incontrolado e inconsciente del dinero, el medio del intercambio. El hecho de que yo haga pasteles para otros es el resultado no de la costumbre ni del mando o decisión comunitaria,

sino sencillamente el resultado de mi percepción de que puedo venderlos, o sea, cambiarlos por dinero. Si descubro que ya no puedo cambiarlos más por dinero, me veré obligado a cambiar de actividad. Entonces, el tejido social de las actividades tiene lugar, no sobre la base de las características concretas de las actividades, sino sobre la base de la abstracción de estas mismas características, sobre la base de que todas las diferentes actividades son tratadas como trabajo abstracto y homogéneo. La cohesión social se logra mediante el tratamiento de todas nuestras actividades, todos nuestros haceres particulares, como trabajo homogéneo, cuantificable, mensurable e intercambiable. La socialización del trabajo es, al mismo tiempo, la homogenización del trabajo, a diferencia de las sociedades anteriores.[1]

Esto tiene consecuencias importantes para el significado de la cohesión social. Hay una integración mucho más estrecha entre las actividades particulares de una persona y la sociedad como un todo. Que yo produzca automóviles o pasteles o no haga nada en absoluto, será el resultado del movimiento del dinero —el mercado — sobre el cual no tengo control en absoluto Esta ciega conexión arroja a las mujeres y a los hombres de un tipo de actividad a otro: de hacer automóviles a armar computadoras o preparar hamburguesas. El establecimiento de la cohesión social mediante la abstracción también significa que las conexiones sociales son ilimitadas en el espacio y el tiempo. Mientras que en una sociedad feudal las conexiones sociales son establecidas en un espacio limitado, la mediación del intercambio supone que no hay límites en absoluto. Mi pastel —si se lo congela— puede ser consumido en China o en Alemania, mañana o dentro de tres semanas. Una reducción del tiempo de trabajo necesario para producir un automóvil en China arrojará a la desocupación a un sector obrero de las fábricas automotrices en los Estados Unidos.

La actual cohesión social, entonces, es cualitativamente diferente a la que existía en las sociedades precapitalistas. Cubre todo el planeta, determina los contenidos de la actividad de los seres humanos de forma mucho más abarcadora y existe como una fuerza exterior independiente de todo control consciente.

Podemos subrayar esta diferencia señalando que en el capitalismo la cohesión social existe como una síntesis social o una

totalidad, cosa que no sucede en las sociedades no capitalistas.

El trabajo abstracto constituye una totalidad que es independiente de la determinación consciente. Tiene su propia lógica, sus propias leyes de desarrollo: la lógica del capital, con sus leyes que operan a espaldas de los productores. Hago pasteles, pero si esto me ocupa más tiempo que el tiempo de trabajo socialmente necesario exigido para hacerlos, entonces, no podré venderlos (a un precio que refleje mi trabajo) ¿Cómo sé si he cumplido las exigencias del tiempo de trabajo socialmente necesario? Sólo viendo si puedo vender mis pasteles o no: las leyes del trabajo abstracto operan a mis espaldas. La interacción de las actividades de la gente está más allá de su control, opera de acuerdo con una lógica de interacción propia.

Como todos los demás aspectos de la transformación del hacer en trabajo abstracto, la constitución de la totalidad es un proceso histórico y violento en extremo. La constitución del mercado mundial no fue —y no es— un proceso tranquilo, racional, sino una dinámica que ha condenado a millones de personas a la miseria y a una sensación de redundancia social, un proceso que ha borrado culturas y pueblos enteros. La totalidad —o sea, la particular cohesión social del capitalismo— es la eliminación de formas alternativas de hacer y formas alternativas de vivir, de todo lo que no se adapte a las ciegas leyes del trabajo abstracto.

El trabajo abstracto constituye una totalidad, pero lo hace de una forma que no es obvia. Precisamente, porque la cohesión social no es el resultado de ningún proceso consciente, la sociedad parece ser una masa de detalles incoherentes, de fenómenos no relacionados entre sí. A primera vista, la conexión entre el dimorfismo sexual —por ejemplo— y la destrucción de otras formas de vida no es obvia. Parecen ser dos fenómenos no relacionados entre sí. Sólo si se comprenden ambos como parte de una sociedad conformada por el trabajo abstracto podemos entender cómo la lucha contra el dimorfismo sexual está relacionada con la lucha contra la destrucción de otras formas de vida y la lucha por la abolición del trabajo abstracto. Frente a un mundo que se presenta como una masa de detalles y particularidades, la *totalidad* es una categoría fundamental de la crítica. Esto es crucial, no sólo porque arroja luz sobre las interconexiones de la dominación capitalista —

la conexión, por ejemplo, entre la ayuda para el desarrollo y la venta de armas— y la unidad-en-La-separación de nuestras propias luchas.

La *totalidad*, entonces, ha sido una categoría central de la crítica marxista, apuntando a la relación entre fenómenos en apariencia no relacionados en la sociedad capitalista. Hay, sin embargo, un grave peligro aquí: de ser una categoría *crítica*, la totalidad puede ser transformada con facilidad en una categoría *positiva*[2] Esto sucede si la totalidad es comprendida como una categoría transhistórica.

Esto es importante porque si convertimos la totalidad en un concepto positivo y transhistórico, entonces, tenderemos a verla como algo que debe ser liberado de su forma capitalista inconsciente y fragmentada[3] Este desplazamiento desde la totalidad como concepto crítico hacía la totalidad como un concepto positivo está asociado especialmente con Lukács y su libro *Historia y conciencia de clase* (1970) En dicha obra su autor afirma, en una frase célebre, que el marxismo es el "punto de vista de la totalidad"[4] En la medida en que la totalidad es la crítica de la fragmentación y de todos los fenómenos que ocultan el papel central de la creación humana, esto es muy importante; no obstante, el mismo Lukács va más allá e interpreta la totalidad con referencia al proletariado como el sujeto-objeto de la historia. La lucha en contra del capitalismo se convierte en lucha por la emancipación de la totalidad de su fragmentación, y esto está asociado de forma íntima con la idea del partido —como representativo de la totalidad — y de la planificación socialista centralizada. En la actualidad, la totalidad es fragmentada y anárquica: lo que se necesita es una totalidad unificada y socialmente controlada. No es de extrañar que muchos consideren que esa perspectiva es escalofriante.

Sin embargo, si vemos la totalidad como el producto del trabajo abstracto, entonces, la lucha en contra del capitalismo no es sólo una lucha contra la fragmentación y la pérdida o falta de control social, sino la lucha contra la totalidad como tal Esto abre perspectivas muy diferentes, tanto en el corto como en el largo plazo. Las grietas de las que hemos hablado no son una lucha por establecer una totalidad alternativa, sino para romper la existente. Si el trabajo abstracto totaliza, entonces, la lucha en contra del trabajo abstracto es una lucha en contra de la totalización[5] Este es

un punto práctico importante, simplemente porque el concepto positivo de la totalidad es una objeción que se levanta una y otra vez contra los movimientos autonomistas de los últimos años: ¿dónde está tu programa, tu plan nacional, tu estrategia, tu teoría de la transición? Una y otra vez se nos invita a conceptualizar nuestras luchas desde la perspectiva de la totalidad comprendida de forma positiva, o sea, a incorporarlas justamente en la lógica que rechazamos.

El trabajo abstracto domina:

la abstracción del hacer en trabajo
es la creación de una totalidad
cohesiva regida por leyes sostenidas
por la explotación del trabajo
<tesis 21>;

Gran parte de la historia relatada en las secciones previas podría ser —y ha sido— analizada de diferentes maneras. La creación de la sociedad moderna, con todo lo que esto conlleva, en términos de trabajo, de pensamiento racional científico, de sexualidad dimorfa dominada por el varón, la objetivación de la naturaleza, la homogeneización del tiempo, el cercamiento en un sistema omniabarcador, y muchos otros más: todo esto puede ser —y ha sido— visto simplemente como la modernización, como la creación de una sociedad industrial moderna. De modo más crítico, puede ser discutido en términos del establecimiento de una sociedad disciplinada (véase Foucault, 2005), o en términos de la crítica al lluminismo (véase Horkheimer y Adorno, 1987), o en forma fascinante, como la "lucha entre Penteo y Dionisio" por la represión del gozo colectivo (véase Ehrenreich, 2007: 248).

Aquí insistimos en que el establecimiento de la sociedad en la que vivimos debe ser visto como creación del trabajo abstracto (la abstracción del hacer en trabajo) Éste es un intento por poner nuestra actividad, lo que hacemos en el día a día en el centro del análisis Esto puede ser visto como la crítica *ad hominem* o, como mero materialismo: de manera muy simple, el materialismo es la comprensión de que nosotros, los seres humanos, creamos el mundo en el que vivimos (véase Marx, 1958) No es la cultura, no es una fuerza exterior la que crea la sociedad que nos está destruyendo: somos nosotros mismos, nuestra actividad particularmente

deformada, el trabajo abstracto “Los seres humanos producen, a través de su propio trabajo, una realidad que cada vez los esclaviza más” (Horkheimer, 1972, cit. en Werner Bonefeld, 2007: 40) Si somos nosotros quienes creamos esta sociedad, entonces, podemos dejar de crearla y hacer en su lugar otra cosa.

El trabajo abstracto domina, por lo tanto.

Creamos una sociedad que de forma sistemática oculta el hecho de que somos nosotros quienes la creamos. Creamos una sociedad que se mueve de acuerdo con una lógica dinámica que ni nosotros ni nadie controla. Creamos una sociedad que está basada en nuestra explotación. Cada una de estas afirmaciones es una fuente de desesperación, una fuente de esperanza. Las tomaremos de una a una.

En primer lugar, creamos una sociedad que, sistemáticamente, oculta el hecho de que somos nosotros quienes la creamos Esto ya lo hemos visto: creamos un mundo fetichizado, reificado, un mundo de cosas. Nosotros, como sujetos, creamos un mundo que nos convierte en objetos. Viceversa, este mundo en el que somos tratados como objetos es el producto de nuestra creación subjetiva.

En segundo lugar, creamos una sociedad que se mueve de acuerdo con una lógica dinámica que ni nosotros ni nadie controla. El mundo reificado que creamos no se mueve de acuerdo con la voluntad de nadie. Sigue su propia lógica. En la medida en que las relaciones sociales son realmente transformadas en relaciones entre cosas, sigue sus propias leyes de desarrollo. La totalidad que creamos es una totalidad regida por leyes Esto es lo que posibilita el estudio de la economía, y cualquier otra disciplina que trate de entender las leyes del desarrollo social. La totalidad social tiene una cierta estructura, una cierta lógica, una determinada dinámica, resumida en la exclamación de Marx (1983: 735): “¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!” Para existir, el capital debe acumular, debe expandirse. El capital que creamos es valor que se crea a sí mismo, que se expande a sí mismo. El capital, aunque es creado por seres humanos, adquiere una fuerza independiente de toda fuerza humana. No es controlado por los capitalistas: éstos son capitalistas sólo en la medida en que logran obedecer la lógica del capital. El capital, objeto de nuestra creación, es un "sujeto automático” —como lo llamó Marx—, el sujeto de la

sociedad capitalista (véase Bonefeld, 2007) Es la historia de Frankestein, la historia del aprendiz de hechicero. Al construir el capitalismo, creamos un sistema que no controlamos, un sistema con sus propias leyes de desarrollo. Creamos el capitalismo y nos arrojamos a un mundo *terrorífico*. Nos encerramos en un "mundo encantado, pervertido, puesto patas arriba" (Marx, *ibid*830) regido por la muerte.

La totalidad constituida por el trabajo abstracto es una totalidad sin sentido. Hay una asociación de actividades, pero las actividades mismas son abstraídas de su sentido: el contenido de la actividad —sea cocinar o fabricar veneno para ratas— es del todo indiferente. La cadena de conexiones es una cadena cuantitativa, establecida mediante el dinero. Toda actividad adquiere significado sólo en relación con otra actividad, como un medio para conseguir un fin. Cocinar porque nos gusta, porque es divertido no tiene sentido en el mundo del trabajo abstracto. En este mundo cocinar tiene sentido sólo como un medio para lograr un fin: hacer dinero. Su fin es un sentido sin sentido, vacío de significado (de modo que cocinar pasteles puede ser sustituido por fabricar veneno, escribir libros, lo que sea) La concatenación de las actividades es puramente instrumental, pero la instrumentalidad está vacía. Esta serie formal, instrumental de conexiones da lugar a un razonamiento formal instrumental.[1] El trabajo abstracto es la base de la razón instrumental, la formalización de la razón que emergió desde el iluminismo para convertirse en la base del pensamiento burgués moderno, en el que la verdad tiene significado sólo como una medida de la efectividad de los medios para llegar a un fin, en el que las mismas personas pasan a ser vistas sencillamente como medios para un fin. En esta totalidad, el único significado es cuantitativo: la tasa de crecimiento económico, la cantidad de puentes construidos, la cantidad de kilómetros de autopistas, el número de delincuentes presos; el progreso, en otras palabras[2].

El capitalismo es una sociedad regida por leyes, una sociedad con sus leyes de desarrollo, y este hecho significa que ésta se caracteriza por rigideces. No es la sociedad infinitamente flexible que a veces parece ser. A veces, parece que es capaz de absorber cualquier cosa que le lancemos, de convertir al Che y a Marcos en diseños para camisetas y remeras, de convertir la gran rebelión de

1968 en un nuevo estilo de dominación. Sin embargo, no es así. El capital tiene sus límites, tiene que seguir determinadas leyes, de las cuales la básica es la de: ¡acumulad, acumulad! Tiene sentido, entonces, hablar de romper o agrietar el capital. No es una lámina de cristal, pero mantiene su rigidez, por más flexible y adaptable que nos pueda parecer: el capital es un conjunto de leyes que canalizan el flujo de nuestra actividad. Para romper el capital rompemos sus leyes ¿Cómo las rompemos? Solía haber reglas sobre cómo hacerlo, pero ellas se han roto, afortunadamente.

En tercer lugar, creamos una sociedad que se basa en nuestra propia explotación. El mundo que creamos tiene en su centro la explotación del trabajo por el capital. La abstracción del hacer en trabajo se generaliza en toda la sociedad sólo cuando la fuerza de trabajo misma se convierte en una mercancía. En otras palabras, como hemos visto, es mediante la expansión del trabajo asalariado que el trabajo abstracto se establece como el principio organizador de la sociedad. El trabajo asalariado significa que el obrero vende su fuerza de trabajo a un capitalista a cambio de un salario (el equivalente monetario del valor de su fuerza de trabajo); el capitalista pone al obrero a trabajar y éste produce más valor que el de su fuerza de trabajo, esto es, la plusvalía que se apropia el capitalista. Este es el proceso de la explotación capitalista. La generalización del trabajo abstracto es simultáneamente la generalización de la explotación capitalista. La explotación existió en las sociedades precapitalistas: en las sociedades feudales, por ejemplo, el siervo es obligado a trabajar para proveer no sólo a sus propias necesidades, sino también a las exigencias de su señor. Con la transición al capitalismo —el sangriento proceso de la acumulación primitiva—, se reconstituye la explotación sobre la base del trabajo abstracto. La transformación del hacer en trabajo abstracto es una precondición de la explotación capitalista. Sin el trabajo abstracto, no puede haber producción de capital; sin producción de valor no puede haber producción de plusvalía. La producción de plusvalía y de capital es, a su vez, necesaria para la reproducción del hacer como trabajo abstracto, pero la abstracción del hacer en trabajo es, lógicamente, lo que inicia el proceso.

El trabajo abstracto crea, en consecuencia, una sociedad divida en clases. El antagonismo de clases, como la explotación, existía

antes del capitalismo, pero es reconstituido sobre la base del trabajo abstracto. El proceso de la producción de plusvalía crea dos clases antagónicas: la clase de quienes con su trabajo crean plusvalía —el proletariado, la clase obrera— y la clase de quienes explotan este trabajo. El antagonismo inherente en el proceso de explotación —el proceso capitalista de producción— estructura al conjunto de la sociedad y la tiñe con el mismo antagonismo Esta división de la sociedad, este proceso de clasificación, es un aspecto de la fetichización/identificación/clasificación de la sociedad que ya hemos visto como uno de los momentos de los procesos de abstracción (véase Holloway, 2002: capítulo 8, y 2009).

El trabajo abstracto, entonces, constituye un sistema de cohesión social que es gobernado por leyes objetivas de desarrollo exteriores a nuestro control, y que tiene en su núcleo fundamental una relación de explotación: la producción de plusvalía. Esta relación es de antagonismo entre el trabajo abstracto que está siendo explotado y el capital que es producido por esa explotación: este antagonismo se nos presenta como un antagonismo entre las personificaciones del trabajo abstracto (el proletariado) y las del capital (los capitalistas).

Es importante tener en cuenta estas dos dimensiones: si vemos al trabajo abstracto como constituyendo de modo simple un sistema de compulsión social regido por leyes, entonces, podemos fácilmente perder de vista la dinámica antagónica que está en el centro de este sistema[3]; si, por el otro lado, nos concentramos sólo en la relación de explotación, perdemos de vista la abstracción del hacer en trabajo que es la precondición de todo el sistema de explotación.

Aquí hay dos antagonismos cruciales. En el capitalismo, este mundo creado por el trabajo abstracto, hay un eje central de explotación, el antagonismo entre el trabajo y el capital. Pero el proceso que crea este mundo, la abstracción del hacer en trabajo es también un proceso antagónico, un proceso sangriento y violento. La existencia del capitalismo —un sistema social basado en la explotación del trabajo y con su propia dinámica antagónica— está basada en una precondición, la conversión antagónica del hacer en trabajo abstracto.

Aquí el camino se bifurca en dos formas de pensar el cambio

radical. El significado de la acumulación primitiva, largamente tratado como una cuestión marginal por la teoría marxista —incluso en la presentación de Marx de *El capital*- se convierte en una cuestión central.

El primer enfoque considera la acumulación primitiva como un hecho del pasado, como el agua que ya ha pasado bajo el puente. Lo que está hecho está hecho: ahora vivimos en el mundo constituido por la abstracción del hacer en trabajo. Por consiguiente, la abstracción del hacer en trabajo puede ser considerada ya como algo dado por sentado y, entonces, ni siquiera hay necesidad de hablar del carácter dual del trabajo, puesto que el trabajo abstracto es el único trabajo relevante bajo el capitalismo: podemos hablar sólo del trabajo y dejar en el olvido lo que dijo Marx sobre la importancia del carácter dual del trabajo. La acumulación primitiva fue un episodio violento en el pasado, que creó un mundo capitalista en el que hay un antagonismo central, el que existe entre el trabajo y el capital Es desde aquí que tenemos que pensar sobre las posibilidades de cambio.

El segundo enfoque es argumentar que si tomamos al trabajo abstracto como algo dado, entonces, nos encerramos en el mundo constituido por el trabajo abstracto, y de esta manera, no hay salida: tanto la lógica como la trágica experiencia histórica nos dice que es así. La alternativa es cuestionar la abstracción del hacer en trabajo: la acumulación primitiva no debe ser vista como un proceso cerrado, algo que ha sucedido en el pasado, sino como algo que está abierto, un antagonismo vivo.

El trabajo abstracto domina, pero hay algo más que decir. Desde el comienzo, el trabajo abstracto anuncia su propia antítesis. El trabajo abstracto es una cara del “carácter dual del trabajo" Pero aún no hemos hablado de la otra cara, de la cara oscura, de la cara para la que, en realidad, ni siquiera tenemos un nombre satisfactorio, aunque por el momento nos conformaremos con el “hacer concreto-creativo”.

El lado oscuro se cuela entre las grietas. El trabajo abstracto, como hemos visto, es una forma constituida de relaciones sociales[4], una forma constituida de la actividad humana. Siglos de lucha han conducido a la constitución del trabajo abstracto. Pero si eso fuera todo, no podríamos criticarlo, no tendríamos un punto de vista

desde donde fijar una mirada críticamente. El hecho de que lo criticamos sugiere que hay algo más que el trabajo abstracto, que la transformación del hacer en trabajo abstracto no está cerrada, no es completa. Somos algo más que los actores deformados del trabajo abstracto Es este "más que", este remanente, esta inadecuación, lo que constituye la fuente de la esperanza.

No podemos hablar de trabajo abstracto sin hablar de aquello que no encaja, de ese hacer concreto-creativo, de eso que cabe y al mismo tiempo no cabe dentro del trabajo abstracto, eso que está contenido y al mismo tiempo desborda al trabajo abstracto Esto es hacia donde debemos ir, a la otra cara del carácter dual del trabajo. Pero primero debemos considerar el terrible control del trabajo abstracto sobre el movimiento anticapitalista

El movimiento obrero es
el movimiento del trabajo abstracto
<tesis 22>;

En la tradición marxista, el antagonismo entre el hacer útil y el trabajo abstracto casi desaparecen.

A primera vista, resulta extraordinario que, aunque Marx asignara tanta importancia al carácter dual del trabajo, la cuestión sea casi totalmente ignorada por la gran mayoría de la literatura que toma a *El capital como* su punto de partida. Rubin hizo el mismo comentario a principios de la década de 1920: "Cuando vemos la importancia decisiva que Marx otorgó a la teoría del trabajo abstracto, debemos preguntarnos por qué esta teoría ha recibido tan poca atención en la literatura marxista" (1985: 185) Sin embargo, este comentario suyo no logró cambiar la situación.

Posiblemente, esto tenga algo que ver con el método de Marx. En su crítica a la economía política, Marx fija su mirada en el objeto de la crítica: el trabajo abstracto y las categorías de la economía política a las que éste dio pie. El considera el mundo a través de los ojos del hacer concreto o de la actividad vital consciente que son negados por la abstracción del trabajo Es obvio, entonces, que el hacer concreto no cobra relevancia en su crítica: tiene puesta la atención en el trabajo abstracto que es el objeto de la crítica. Sin embargo, esto no parece una explicación suficiente, pues el comentario de Marx (1983: 51) al comienzo del primer capítulo, es suficientemente obvio: "Este punto es el eje en tomo al cual gira la

comprensión de la economía política" Parece difícil pasar por alto una afirmación tan tajante y, sin embargo, esto es exactamente lo que hace toda la tradición marxista y, en particular, la tradición de la economía marxista.

En los dos tomos de *A History of Mandan Economics* de Howard y King (1989 y 1992), justamente, se menciona sólo una vez, al pasar, la diferencia entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto o útil, aunque este punto no es desarrollado en absoluto. Parece ser una reflexión precisa de la obra de quienes han tratado de desarrollar una economía marxista, en lugar de una crítica de la economía política. Así, por ejemplo, Ernest Mandel, en su muy influyente *Tratado de economía marxista*, no menciona el contraste entre el trabajo abstracto y el trabajo útil: tiene una pequeña sección sobre el trabajo libre y trabajo alienado (1969: 160), pero no lo relaciona con la abstracción y el tema no juega un papel importante en su argumento. En forma similar, Paul Mattick (1974 y 1981), un comunista consejista y crítico permanente del leninismo así como también uno de los economistas marxistas sobresalientes del siglo pasado, tampoco tiene nada que decir sobre la naturaleza dual del trabajo. La tradición de la economía marxista está dominada por un concepto unitario y transhistórico del trabajo Esto no es sorprendente, quizá, pues la misma noción de una economía marxista significa la total subordinación del trabajo concreto al trabajo abstracto: sólo en la medida en que tiene lugar realmente esta subordinación es posible hablar de una económica regida por leyes. La sola idea de una economía marxista cierra la categoría del trabajo que había abierto Marx.

Debemos considerar a quienes han enfatizado la importancia de comprender la obra de Marx no como una economía política sino como *crítica* de la economía política, para hallar alguna mención a la naturaleza dual del trabajo. Pero aun aquí sucede algo extraño: la naturaleza dual del trabajo es tratada como si fuera única, no doble, refiriéndose exclusivamente al trabajo abstracto. Aquí este campo está dirigido, como hemos visto, por Rubin, que publicó sus *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* en la Unión Soviética a principios de la década de 1920, y luego desapareció en las purgas de Stalin Isaak Illich Rubin (1985: 185) insiste en que "Marx otorgó importancia decisiva a la diferencia entre trabajo concreto y trabajo

abstracto", y dedica todo un capítulo al trabajo abstracto: el capítulo no está dedicado a la naturaleza dual del trabajo, sino al trabajo abstracto. El supone que el trabajo concreto está en efecto subordinado al trabajo abstracto pero no comprende esa relación como antagónica.

En los últimos años otros autores han seguido el mismo camino que Rubin en enfatizar la doble naturaleza del trabajo y luego concentrarse exclusivamente en el trabajo abstracto. Derek Sayer (1979), en su libro *Marx's Method*, dedica una sección al trabajo útil y al trabajo abstracto, pero tiene muy poco que decir acerca del primero: "Este concepto [el trabajo útil] no es un concepto que genere una dificultad particular, por la simple razón de que lo que describe es el trabajo en su forma natural. Sin embargo, no se puede decirlo mismo del otro término [trabajo abstracto]" En forma similar, Michael Heinrich (2005: 45), en su clara e influyente exposición de la critica de Marx a la economía política, destaca la importancia que Marx le otorga a la naturaleza dual del trabajo, pero lo hace en una sección dedicada al trabajo abstracto que presta muy poca atención al otro aspecto de la naturaleza dual, al trabajo concreto o útil.

Dejamos de lado algunas de las discusiones más recientes para discutirlas en el contexto de la crisis del trabajo abstracto, pero aun teniéndolas en cuenta, sigue siendo cierto que casi sin excepción, la tradición marxista, en contradicción con la clara afirmación de Marx en las primeras páginas de *El capital* trata al trabajo como una categoría unitaria. Donde se menciona la naturaleza dual del trabajo, se supone que la relación entre los dos aspectos del trabajo es no antagónica y no problemática.[1]

En la tradición dominante del marxismo ortodoxo, este trabajo no problematizado pasa, entonces, a ser considerado como una fuerza positiva, la fuente de la esperanza. La lucha en contra del capital es considerada como la lucha del trabajo en contra del capital. El trabajo no sólo es tratado como una categoría unitaria, sino también como una categoría transhistórica. Desde esta perspectiva, el trabajo es considerado como una actividad mediadora entre los seres humanos y la naturaleza que transforma la materia con arreglo a un fin y es una condición de la vida social. El trabajo así entendido es considerado como "una actividad que

transforma la materia de cara a un fin y es una condición de toda vida social. El trabajo, entendido de este modo, es postulado como la fuente de la riqueza en todas las sociedades y como aquello que constituye lo verdaderamente universal y social" (Postone, 2003: 5) El problema del capitalismo no es, entonces, que exista el trabajo, sino que el trabajo ha sido aprisionado y está impedido de alcanzar su completo desarrollo. El objetivo de la revolución es liberar el trabajo de sus cadenas.

Podría pensarse que esto es, sencillamente, una cuestión de palabras, que la intención de la tradición dominante es argumentar que la revolución emancipará al trabajo útil de su abstracción. Sin embargo, dado que esa tradición pasa por alto la naturaleza dual del trabajo, no puede hacer esa diferenciación. En la práctica, es inútil reiterarlo, esto no ha sido hecho: las revoluciones *comunistas* no hicieron nada por transformar el trabajo.

Nos vemos forzados a volver una y otra vez a la misma cuestión: ¿por qué el carácter dual del trabajo, al que Marx asignó tanta importancia, efectivamente, desapareció de la discusión de *El capital* y del movimiento comunista? ¿Por qué la categoría del trabajo útil —o el hacer— ha sido suprimida de hecho? Esto no fue debido a que los autores en cuestión no hubieran leído a Marx con suficiente cuidado ni reflexionado sobre el texto. Para hallar una explicación debemos considerar el desarrollo de la misma lucha de clases.

La abolición teórica del antagonismo entre el hacer y el trabajo es un momento del predominio en la práctica de la lucha del trabajo abstracto.

Para entender la eliminación efectiva de la categoría de trabajo concreto para describir una actividad a la vez subordinada y antagónica al trabajo abstracto es necesario distinguir entre los dos niveles de lucha que ya hemos señalado en las tesis anteriores.

En primer lugar está el conflicto que hemos subrayado a lo largo de este volumen y al que Marx (1983: 51) describió como el "eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política", es decir, el conflicto entre el trabajo abstracto y el hacer creativo. Éste es un conflicto irreconciliable. El hacer consciente es la negación del trabajo abstracto, mientras que la abstracción del trabajo es la subordinación del hacer consciente a la producción para el mercado: por un lado, el hacer socialmente autodeterminado en

potencia; por el otro, el trabajo sometido a una determinación ajena.

Esta abstracción del hacer en trabajo genera un segundo nivel de conflicto, el que se desarrolla entre el trabajo y el capital. El trabajo abstracto se generaliza como un principio de la actividad social sólo cuando la fuerza de trabajo se convierte en mercancía y hay una generalización de la relación salarial, y en consecuencia de la explotación. Normalmente, experimentamos la pérdida de control sobre nuestra propia actividad no como un resultado directo de la venta de nuestros productos al mercado, sino como resultado del hecho de que tenemos que vender nuestra capacidad de trabajar a cambio de un salario y realizar el trabajo que nos asignan. El trabajo abstracto que, en primer lugar, toma la forma de producción de valor, ahora toma la forma de producción de plusvalía (produciendo una plusvalía que nuestro empleador realiza como ganancia) El conflicto inicial entre el trabajo útil —el hacer— y el trabajo abstracto es velado por un conflicto entre el trabajo asalariado y el capital, que está centrado en la explotación. El interés del capital es explotar a los asalariados tanto como sea posible: alargando la jornada laboral, reduciendo los salarios, incrementando la productividad, y otros recursos. La lucha de los asalariados es por subir los salarios, acortar la jomada laboral, obtener mejores condiciones de trabajo y, en última instancia, también abolir la explotación.

¿Estamos hablando aquí de dos niveles diferentes de lucha de clases, o dos diferentes concepciones de la lucha de clases? Hablamos de ambas cosas.

En realidad, hay dos niveles diferentes de lucha de clases. La producción capitalista está basada en la abstracción del hacer en trabajo y en la explotación del trabajo abstracto. Sin la abstracción del hacer en trabajo, la explotación no sería posible; por el otro lado, es mediante el proceso de explotación que se impone y reimpone la abstracción del trabajo (o no, según los casos) Las dos formas de lucha están íntimamente entrelazadas y, sin embargo, son distintas. La diferenciación es importante porque en un caso estamos hablando de la lucha del hacer *en contra* del trabajo y, en el otro, de la lucha *del* trabajo en contra del capital.[2]

En efecto, hay dos niveles diferentes de lucha de clases, pero

estas dos esferas distintas dan lugar a dos diversas interpretaciones de la lucha de clases, con consecuencias de largo alcance para la lucha en contra del capitalismo[3].

La interpretación dominante, sin duda, centra su atención en la relación de explotación, en la lucha del trabajo en contra del capital. Con referencia a la lectura de *El capital*, analiza la producción de la plusvalía como cuestión central, y tiende a considerar la discusión de la mercancía y la naturaleza dual del trabajo —si es que la toma en cuenta— como un preludio para la discusión más importante. Este enfoque evalúa el trabajo como el sujeto revolucionario y comprende el trabajo como la clase obrera, definida como quienes producen plusvalía o como quienes venden su fuerza de trabajo al capital. El término *trabajo* es usado como un término general, sin hacer diferencia alguna entre trabajo abstracto y trabajo útil. En esta perspectiva, la acumulación primitiva, la transformación del hacer en trabajo abstracto es un episodio del pasado, una triste historia que está cerrada; de modo que sólo queda una contradicción: la que hay entre el trabajo y el capital.

El enfoque alternativo, mucho menos extendido y menos desarrollado, se concentra en el conflicto entre el hacer concreto y el trabajo abstracto, en la lucha del hacer *en contra* del trabajo. Con referencia a la lectura de *El capital*, le asigna una gran importancia al primer capítulo y ve el análisis posterior de la producción de la plusvalía como un desarrollo fundamental en la lucha entre el hacer y el trabajo abstracto[4]. En este enfoque, la transformación del hacer en trabajo no es un capítulo cerrado, sino un antagonismo viviente. El sujeto revolucionario es el hacer —la actividad vital consciente— y el enemigo a eliminar es el trabajo abstracto: la lucha del hacer es la lucha de la clase obrera en contra de su propia existencia como clase obrera. Entonces, no es posible definir a la clase obrera, puesto que el antagonismo entre el hacer y el trabajo atraviesa todos los aspectos de nuestra existencia, y de hecho, porque el proceso de definición es un momento del proceso de abstracción del trabajo (véase Holloway, 2002: capítulo 4)

En este sentido, los dos enfoques son diametralmente opuestos, ya que uno considera el anticapitalismo como *la lucha del trabajo*, mientras que para el otro es la lucha *en contra del trabajar*, sin embargo, no deberíamos precipitamos a trazar líneas nítidas entre

ellos: en la práctica, se elude de modo constante esta separación, se desborda de manera permanente desde la forma de lucha más restringida a aquélla más amplia.

La interpretación de la lucha de clases como la lucha *del* trabajo contra el capital ha dominado tanto la práctica como la teoría de la lucha contra el capital, al menos hasta hace muy poco[5]. Esto ha traído enormes consecuencias para la teoría y la práctica de la lucha. Entre otras cosas, ha conducido al abandono total de la "naturaleza dual del trabajo", a suprimir teórica y prácticamente el hacer útil, a relegar el antagonismo entre el hacer y el trabajo al pasado histórico, a los días de antaño de la acumulación primitiva. El marxismo de finales del siglo XIX y de casi todo el siglo XX ha sido parte de la lucha de clases, pero, de una particular forma de la lucha de clases en la que el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto fue relativamente velado, dando como resultado que esta teoría no había percibido la naturaleza bifacética del trabajo. El marxismo tradicional —no sólo el leninismo en todas sus variantes, sino todo un espectro que va bastante más allá de éste— se identificó con la teoría de la lucha *del* trabajo en contra del capital.

Esta forma de marxismo ahora está en crisis, sencillamente porque esta forma de lucha está en crisis Esto es lo que necesitamos investigar, la crisis de las formas de lucha de clase nos obliga a explorar una nueva teoría revolucionaria, un nuevo marxismo: la teoría no de la lucha *del trabajo contra el capital*, sino de la lucha *del hacer en contra del trabajo y, en consecuencia, en contra del capital.*

La dominación del trabajo abstracto es el autoencierro del movimiento anticapitalista.

El movimiento del trabajo abstracto contra el capital es el acertadamente denominado movimiento obrero*. En el movimiento obrero, la existencia del trabajo abstracto es típicamente dada por sentada, de modo que allí reina un concepto unitario de trabajo. La dicotomía entre el hacer útil y el trabajo abstracto es ignorada por completo, tanto en la teoría como en la práctica; la superación del trabajo abstracto —si es que se pone en discusión— se proyecta hacia el futuro.

Desde los primeros días del capitalismo industrial, los trabajadores empleados por los capitalistas se han unido para luchar por mejores condiciones, salarios más altos, jornadas laborales más

cortas, y otras reivindicaciones. La forma típica de organización es el sindicato, una forma de organización jerárquica y en general burocrática. La lucha del trabajo abstracto es ante todo una lucha por el empleo: una lucha por mejores condiciones de empleo, por salarios más altos, por más empleo, una lucha contra la desocupación. Estas luchas son importantes y afectan las condiciones de vida de millones de personas en todo el mundo. No obstante, son luchas que dan por sentada la reproducción de la dominación capitalista, la subordinación de nuestro hacer al control ajeno, la constante abstracción del hacer en trabajo.

La lucha sindical no es la única forma de lucha del trabajo en contra del capital. Los revolucionarios siempre han argumentado que la lucha sindical no es suficiente, que la lucha sindical no hace más que defender las condiciones del trabajo asalariado, mientras que es necesario luchar por la abolición del trabajo asalariado y la explotación. La lucha sindical es una lucha económica que necesita ser complementada con la lucha política. Esta lucha política es la lucha por tomar el poder estatal y, así, mediante el poder del Estado, socializar los medios de producción y abolir el trabajo asalariado Este es el modelo clásico de revolución de la Segunda, la Tercera y la Cuarta Internacional Es el modelo no sólo de Lenin, sino de todos los principales revolucionarios de finales del siglo XIX y de la primera parte del siglo XX. La separación entre lucha sindical o económica por un lado y lucha política o revolucionaria por el otro es una piedra angular en la teoría de la revolución de Lenin, tal como fue esbozada en el *¿Qué hacer?* de 1902 Pero no se trata sólo de Lenin: Rosa Luxemburgo es un interesante ejemplo a tomar, no para criticarla en particular, sino, sencillamente, porque ella es quizá —y de forma comprensible— la revolucionaria más ampliamente admirada del período clásico. En 1906 Luxemburgo insiste —incluso en su panfleto sobre *La huelga de masas* (1970)—, en la separación entre la lucha política y la lucha económica.

En la separación entre la lucha política y la lucha económica la transformación de nuestro hacer en trabajo abstracto —que está en el centro del capitalismo—, simplemente se pierde de vista. No está presente en la idea de la lucha económica porque la lucha económica trata de mejorar las condiciones del trabajo asalariado. Y no está presente en la lucha política porque la lucha política da por

sentada la lucha económica, como la base de la construcción de un movimiento revolucionario. En la lucha política el trabajo abstracto sólo aparece —si es que aparece— como algo a ser abolido en el futuro, es decir, luego de la toma del poder, pero no como lucha presente. En la práctica, sin embargo, la toma del poder por los movimientos revolucionarios nunca ha conducido a la transformación del proceso laboral, a la emancipación del hacer respecto del trabajo. La misma idea de revolución socialista o comunista sencillamente se desvinculó de toda noción de liberar el hacer. El concepto de la naturaleza dual del trabajo desaparece no sólo de la teoría, sino también de la práctica. Es famoso el apoyo de Lenin a la adopción del taylorismo en la Unión Soviética, la proclamación abierta de la continuación del dominio del tiempo de trabajo socialmente necesario.

Una lucha dividida en luchas económicas y políticas no puede cuestionar el trabajo abstracto, por la simple razón de que el trabajo abstracto es la base de la separación entre lo económico y lo político. El trabajo abstracto está ya presupuesto cuando hacemos una diferenciación entre la lucha económica y política, de modo que la complementación de lo económico con la lucha política no desafía la existencia del trabajo abstracto, sino que la confirma. No supera los límites del movimiento sindical, sino que los consolida. El trabajo abstracto es la base del fetichismo sobre el que se basa la separación de lo económico y lo político: la misma separación de lo económico y lo político es un momento de la abstracción del trabajo.

Considerar el trabajo asalariado —o simplemente el trabajo— como la base del movimiento anticapitalista es, de modo sencillo, encerrar ese movimiento dentro del capital. Todos los rasgos del trabajo abstracto que fueron señalados en la discusión previa son característicos del movimiento obrero: la reificación de las relaciones sociales; la reproducción de la jerarquía entre hombres y mujeres y la dimorfización de la sexualidad; la objetivación de la naturaleza; la aceptación del concepto capitalista de tiempo, sobre todo, la orientación hacia el Estado y la idea de influenciarlo o de tomar el poder estatal. Podríamos seguir y seguir, pero la cuestión es clara. En la medida en que el trabajo abstracto sea tomado como la base indiscutible del movimiento obrero o el movimiento

revolucionario, ese movimiento adoptará todos los conceptos y formas reificadas del comportamiento que surgen de la abstracción del hacer en trabajo.

Entonces, podemos ver que el no reconocimiento del carácter dual del trabajo es el corazón de un problema mayor en la tradición marxista. Del mismo modo en que el trabajo abstracto crea un mundo cerrado de cosas y de leyes de desarrollo, una teoría que da por sentada la abstracción del hacer en trabajo y se basa en un concepto unitario del trabajo se encierra conceptualmente en ese mismo mundo. En ese mundo conceptual, los seres humanos se convierten en los portadores de relaciones sociales; las clases se convierten en grupos definibles y definidos de personas: el dinero, el capital, el interés, y otros, se convierten en las categorías clave de una nueva economía política centrada en la comprensión de las leyes del desarrollo capitalista. Este es el marxismo de la economía marxista, de la sociología marxista, de la filosofía marxista, de la ciencia política marxista, etcétera. Se olvida la crítica, y el marxismo es tratado como una ciencia positiva, una especie de funcionalismo estructural dedicado al estudio de las estructuras de la sociedad capitalista y las relaciones funcionales entre ellas[6]. Dado que la categoría crucial del trabajo es unidimensional, somos llevados a un marxismo unidimensional que se focaliza en el análisis del capital y de su lógica, o las estructuras y movimientos de la dominación capitalista. El marxismo, de ser una teoría de la lucha, se convierte en una teoría de la dominación. No es que se olvide la lucha, sino que se la ve por fuera de las categorías centrales del marxismo. La acumulación de capital, por ejemplo, es entendida no como una lucha, sino como el contexto en donde tiene lugar la lucha; la crisis capitalista no es comprendida como una intensificación de la lucha, sino como un momento que proporciona oportunidades para luchar. Las categorías son comprendidas como elementos cerrados en lugar de ser conceptualizaciones de relaciones antagónicas, como relaciones de lucha y, en consecuencia, relaciones abiertas. Todo esto ya se ha dicho antes, y es más, es central para el argumento del “marxismo abierto” Lo que es nuevo para mí, quizá, es la consciencia de que la categoría central en este proceso es el trabajo. Un concepto cerrado y unitario del trabajo genera una comprensión cerrada de todas las categorías,

mientras que interpretar el trabajo como un antagonismo abierto da lugar a interpretar todas las categorías como antagonismos abiertos. Si el trabajo es concebido como velando un antagonismo vivo entre el hacer lo que queremos y el trabajar bajo el dictado del capital, entonces, así todas las categorías deben también ser consideradas como ocultando determinadas luchas: éstos son los campos de batalla de nuestra vida o muerte.

El trabajo abstracto ha encarcelado el movimiento contra el capitalismo durante ciento cincuenta años. Al decir esto no menospreciamos las luchas de todos aquellos que han dedicado —y a menudo sacrificado— sus vidas a la lucha por un mundo mejor. Muy por el contrario. SÍ el sueño de un mundo mejor sigue vivo, es gracias a esas luchas: un libro como éste es necesariamente una declaración de profunda gratitud y admiración por sus vidas de rebelión[7]. La tragedia es que estas rebeliones fueron atrapadas en una estructura organizativa y conceptual levantada sobre la base del trabajo abstracto.

Sin embargo, siempre ha habido un desbordamiento de la lucha anticapitalista por parte del movimiento obrero, siempre ha habido "otro movimiento obrero" (Roth, 1974) Las luchas en contra del capitalismo han sido siempre en-contra-y-más-allá del movimiento obrero, pero en los últimos años el ir en-contra-y— más-allá se ha vuelto cada vez más importante. A medida que el trabajo abstracto es menos capaz de contener la fuerza del hacer también el movimiento construido sobre el trabajo abstracto, el movimiento obrero, es menos capaz de contener nuestra cólera contra el mundo existente. La crisis del trabajo abstracto es la crisis del movimiento obrero

Parte VI

La crisis del trabajo abstracto

LA abstracción no es sólo
un proceso del pasado,
sino también del presente
<**tesis 23**>;

Estamos encerrados, atrapados. Encerrados por el dinero, por la violencia, atrapados por la lógica de la cohesión social del capitalismo.

Somos nosotros quienes creamos la prisión. Es el producto del trabajo abstracto. El trabajo abstracto es el que realizamos como resultado de "la transición al capitalismo", esos siglos de lucha histórica que trajeron una transformación de la forma en la que actúan y piensan los seres humanos.

El hecho de que construimos nuestra propia prisión es tanto una fuente de esperanza como de profunda depresión. El hecho de que hagamos el mundo que nos mantiene atrapados significa que podemos deshacerlo. Es por ello que fue tan importante para Marx mostrar que los hechos en apariencia eternos de la vida como el dinero, el capital o el Estado, son formas históricamente específicas de relaciones sociales, momentos de la forma en que se organiza nuestra actividad. Por el otro lado, si construimos nuestra propia prisión, entonces, es evidente que algo malo nos sucede Esta es quizá la causa de que la teoría crítica esté, a veces, teñida de un profundo pesimismo: estamos tan profundamente lisiados por el trabajo abstracto y todo lo que esto significa que parece no haber en absoluto esperanzas de un cambio radical.

El enfoque sobre el trabajo abstracto es un gran salto adelante

comparado con la simple suposición de un trabajo unitario. Nos permite ver que el enemigo es, en primer lugar, el trabajo abstracto que crea el capital, en lugar de alguna fuerza exterior, y también nos permite abrir un cuadro mucho más rico de la dominación capitalista, como hemos visto. Pero la misma riqueza del cuadro nos encierra: mientras investigamos este proceso de cómo se construye la prisión, tomamos conciencia de su inmensa complejidad y poder. El hecho de que nuestra actividad esté organizada de determinada forma —el hecho de que nosotros llevemos a cabo el trabajo abstracto— crea un tejido complejo de identidad, sexualidad, tiempo— reloj, destrucción de la naturaleza, etcétera. El cambio de las relaciones sociales no puede reducirse a cambiar la propiedad de los medios de producción: significa una transformación de todos los aspectos de nuestra vida. La complejidad de la dominación parece abrumarnos.

La única salida para este dilema es embestir contra el tiempo mismo.

La historia que hemos narrado hasta ahora es el relato ortodoxo de la acumulación originaria. La transición histórica del feudalismo al capitalismo creó una nueva organización de la actividad humana como el trabajo abstracto, y esto trajo consigo una transformación del tiempo, de la sexualidad, de la persona, de todos los aspectos de la vida. Este es un proceso del pasado que ha creado una sociedad de identidad, una sociedad unidimensional, una sociedad dominada por el reloj. Las formas capitalistas de relaciones sociales no existirán necesariamente para siempre, pero, por el momento, son las que nos gobiernan.

Pero, si supusiésemos que no es así, si supusiésemos que el pasado no es el pasado, sino también el presente y que la acumulación originaria no es sólo un proceso del pasado, sino también del presente Eso abriría la puerta a una política y a una teoría muy diferente.

La acumulación originaria es considerada comúnmente como un proceso pasado de lucha violenta para establecer las bases sociales del capitalismo. El mismo Marx (1983: 893) parece haber pensado de esta forma al hablar de ella como “la prehistoria del capital” y sugiriendo que el establecimiento violento inicial de las condiciones capitalistas da lugar luego a la “coerción sorda de las relaciones

económicas", y que ahora "sigue usándose, siempre, la violencia directa, [] pero sólo excepcionalmente" (*Ibíd.*: 922) Sin embargo, no puede ser así. Hay, es obvio, cambios en la forma de la acumulación, pero parece equivocado sugerir que en algún momento a la violencia directa de la acumulación originaria la sucede una nueva etapa y que la "coerción sorda de las relaciones económicas" es suficiente para mantener el orden capitalista[1].

En su núcleo fundamental, la acumulación originaria es un proceso histórico de escisión entre el productor y sus medios de producción (Marx, 1983: 893) Pero esta separación no es un proceso cerrado Es algo que se repite cada día. Por un lado, existe una lucha constante por extender el cercamiento de la propiedad: pensemos en el agua, en los recursos genéticos, o en la propiedad intelectual, por ejemplo. Pensemos en la expulsión masiva y acelerada del campesinado de la tierra en todo el mundo, y el gran crecimiento de las ciudades en los últimos cincuenta años[2]. Sin embargo, no es sólo una cuestión de la creación de una nueva propiedad privada, y no es que la acumulación originaria sólo sea relevante en los márgenes del capitalismo[3]. La antigua propiedad, establecida en el pasado, está también constantemente en cuestión. Incluso la propiedad de la tierra cercada hace trescientos años está constituida sólo mediante un proceso de reiteración constante, una separación o cercamiento constantemente renovados. La acumulación misma del capital, la acumulación de las ganancias, es un proceso constante de separación de los productores respecto de su propio producto, y, en consecuencia, de los medios de producción. La violencia real y amenazante que exigió producir y reproducir la separación de los productores respecto de los medios de producción es en la actualidad posiblemente mucho mayor que lo que hubiera imaginado Marx. El cercamiento de la tierra y el respeto por la propiedad privada exige un enorme ejército para su aplicación. Si contamos no sólo a los guardias de seguridad, la policía y el ejército, sino también a los jueces, abogados, trabajadores sociales y maestros —por no mencionar a los padres—, entonces, una parte muy considerable de la población mundial se ocupa de la separación permanentemente reiterada de los trabajadores respecto de los medios de producción. La frase "coerción sorda de las relaciones económicas" no describe de modo

apropiado la naturaleza activa y constantemente cuestionada de la apropiación capitalista[4].

Lo mismo puede decirse no sólo de la acumulación originaria en su sentido estricto, sino también de todas las formas de relaciones sociales que son momentos de la abstracción del trabajo. Como dice Marcel Stoetzler (2007: 177-178), en un artículo sobre la creación de la separación entre las mujeres y los hombres:

Cuando Hegel señaló que la lectura cotidiana de un periódico específico constituía uno de los actos reiterativos que producen lo que parece haber estado siempre allí, lo mismo se puede decir de los "plebiscitos cotidianos" de Renán y de los actos cotidianos de "reiteración performativa" de Judith Butler que producen la (verdadera) ilusión del sexo.

Quizá puede decirse que la acumulación originaria es una reiteración performativa: de la misma forma en que la separación —y de ese modo la definición— de los muchachos y muchachas es un producto de una constante repetición, así también la separación de las personas respecto de los medios de producción es el resultado de la reiteración cotidiana que constituye la propiedad privada como tal.

La abstracción del hacer en trabajo, entonces, no es sólo un proceso del pasado: es lucha presente, cotidiana, la lucha de la que depende la existencia del capital.

Lo mismo puede decirse con referencia a la constitución y la existencia. El fetichismo es la separación de constitución y existencia. Hacemos una mercancía y, una vez hecha, ésta adquiere una existencia independiente, niega el proceso de su propia constitución. La camisa que compramos en una tienda no nos dice nada acerca de cómo fue hecha. La separación de constitución y existencia es el establecimiento de una clara ruptura entre el pasado y el presente, central para la homogeneización del tiempo Esto significa que dar por sentada la separación entre constitución y existencia es aceptar la homogeneización del tiempo, es ubicarnos en los fundamentos del pensamiento fetichizado. Tomar la acumulación originaria simplemente como un hecho histórico pasado es caer en la visión real pero ilusoria de la historia producida por la misma acumulación originaria. Criticar la acumulación originaria es criticar la temporalidad que ésta produce,

criticar la separación de constitución y existencia, la separación de pasado y presente. La constitución del capitalismo no es un episodio cerrado en el pasado: el capitalismo existe mediante su reconstitución constante.

Se puede formular el mismo argumento —la insistencia en este punto se debe a que es el eje del libro— diciendo que las formas de las relaciones sociales deben ser comprendidas como formas-procesos. Todas las diferentes formas de relaciones sociales que hemos mencionado —el dinero, el Estado, el capital, la mercancía, el tiempo del reloj, la mujer, el hombre, y otras— no son sólo formas que se establecieron en la transición al capitalismo, sino procesos de formación de relaciones sociales que están constantemente activos y permanentemente en cuestión. El dinero no es sólo una forma establecida, sino un proceso de monetización de relaciones sociales que es constantemente repetido y permanentemente impugnado (por ejemplo, por quienes se apropian de las mercancías sin pagar por ellas, sean éstos niños o ladrones) El Estado no está sólo ahí, sino que es un proceso permanente de estatificación, de canalización del conflicto social en determinadas formas, un proceso en constante cuestionamiento cuando quienes luchan tratan de mantener o desarrollar otras formas (véase Holloway, 1980, 2002 y 2006) El *hombre no* es una forma establecida de las relaciones sociales, sino el resultado de prácticas constantemente repetidas, que también están permanentemente bajo ataque: todas las relaciones sociales son campos de batalla activos, antagonismos vivos.

La determinación por las formas, entonces, nunca es total: siempre es una lucha. La determinación de nuestras actividades por las formas de las relaciones capitalistas no está dada, sino que es una batalla constante. En cualquier situación, la rebelión es siempre una opción. El maestro siempre se puede rehusar a enseñar lo que busca imponer el capital. El estudiante siempre puede criticar. El trabajador siempre puede negarse a obedecer. El soldado siempre puede rehusarse a matar. Es por eso que el capital invierte tanta energía y recursos en tratar de asegurar que esto no suceda. Sin embargo, en definitiva, la decisión, y la responsabilidad, es nuestra: no como una decisión individual y libre, sino como parte de la lucha por el futuro de la humanidad. La rebelión es siempre una

opción, pero, mucho más que eso, es una parte integral de la vida cotidiana. Es por eso que la existencia del capitalismo está basada en su constante reconstitución, la constante recreación de sus formas de relaciones sociales.

Todas las formas de relaciones sociales son procesos: procesos de lucha, antagonismos vivos. Nuestro hacer creativo existe en formas ajenas, formas que niegan su existencia. Como señala Richard Gunn (2005: 115), el decir que algo existe en la forma de otra cosa significa que existe "en el modo de ser negado". Comprender la forma como una forma-proceso es insistir en que lo que existe en el modo de ser negado existe en una rebelión constante contra su propia negación: la relación entre el hacer y el trabajo abstracto es una relación de tensión y rebelión.

La cuestión no es nueva, ya que fue puesta en términos teológicos por Juan Escoto Eriúgena, el teólogo heterodoxo del siglo IX nacido en Irlanda, quien argumentaba que dios había creado al hombre no sólo al comienzo de la historia humana, sino como un proceso constantemente repetido, que crea y recrea al hombre de forma permanente Esto hace abrir una enorme fragilidad en nuestras vidas: nuestra existencia, entonces, depende de un momento al siguiente del proceso activo de la creación divina[5].

Lo mismo podría reformularse en términos del valor de la memoria como verdad (Marcuse, 1983) La imposición del trabajo abstracto exigió siglos de luchas, a menudo, violentas. Las luchas de las mujeres y los hombres que resistieron se encuentran en el pasado, pero también viven en el presente, como memoria. La fuerza presente o la memoria como verdad, sea del individuo o de la sociedad, "yace en la específica función de la memoria de preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e inclusive proscriptas por el individuo maduro, civilizado, pero que han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado y nunca son olvidadas por completo" (*Ibíd*. 33) El psicoanálisis freudiano nos enseña que a través de la memoria el pasado vive en el presente. En la esfera social ocurre lo mismo: las luchas irredentas del pasado, las promesas y potencialidades no cumplidas, son una fuerza presente[6] "Teman a la ira de los muertos", dice Odysseus Elytis (1974: 42) en su poema "Axion Esti" (citado por Memos, 2009: 65) De forma similar, se puede decir del futuro posible que el mundo

que todavía no es pero podría ser existe todavía-no como anticipación real en las luchas del pasado y del presente (véase Bloch, 1980) La frase "las brujas existen" no es pura retórica, sino la fuerza real de la memoria y del futuro posible en el presente.

El hacer-otro está reprimido pero no extinto. De acuerdo con la mitología irlandesa, cuando los milesios invadieron Irlanda, los habitantes originarios, los *tuatha dé danann*, no fueron exterminados en su totalidad, sino que se refugiaron bajo tierra, donde continuaron viviendo y haciendo magia. La victoria del trabajo abstracto no extinguió otras formas de conducta, sino que simplemente las sepultó bajo tierra, donde siguen viviendo reprimidas y en rebeldía. Lo que nos interesa es el *retomo de lo reprimido*, que, de acuerdo con Marcuse (1983: 31), "da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización": no el pasado reprimido, sino lo que es irredento en el pasado, la potencialidad de un futuro diferente[7].

Todas estas formulaciones apuntan a la existencia actual de un *otro lado*. Si el dinero es un proceso, entonces, es un proceso de monetizar *algo*, así como el Estado es un proceso de estatizar *algo*, así como la acumulación originaria es la transformación constantemente reiterada de *algo*. Detrás del dinero, del Estado, del hombre, de la mujer, etcétera, hay algo oculto, un lado oscuro, invisible, un algo que está siendo procesado, que está siendo formado, algo que no ha sido —todavía— absorbido en su totalidad en las formas capitalistas y no está monetizado en su totalidad ni estatizado ni mercantilizado ni sexualmente dimorfizado. Hay algo que no encaja: nosotros mismos. Y el mismo hecho de que criticamos estas formas significa que hay algo que existe más allá de ellas. Como escribe Ernst Bloch (1964, II: 113): "La alienación no podría ser ni siquiera vista, y condenada de robar a los seres humanos su libertad y de privar al mundo de su alma, si no existiera alguna indicación de su opuesto, de ese posible llegar-a—uno-mismo, ser-con-uno-mismo, contra el cual poder comparar la alienación"

Este *otro lado* no es mero potencial o posibilidad. El otro lado es potencial, es una anticipación del mundo que podría existir, pero tratarlo como mera posibilidad nos deja peligrosamente flotando en el aire, posterga una vez más la realización de ese potencial hacia

algún futuro vago e indeterminado. Un potencial que no sea un antagonismo vivo, una lucha viva, no vale nada. Todos tenemos el potencial de convertimos en jugadores famosos de básquetbol o en distinguidos neurocirujanos, pero si este potencial no tiene expresión material se convierte en un sueño ilusorio. Comprender la abstracción como un proceso presente significa que el objeto de la abstracción existe no sólo como potencial, sino como fuerza real en el presente.

Es en este lado oscuro que estamos interesados, no sólo como simple potencial, sino como fuerza presente Esto nos trae de regreso a nuestro punto de partida: el carácter dual del trabajo, como trabajo abstracto y trabajo útil o concreto o como trabajo alienado y actividad vital consciente. A lo largo de este volumen nos hemos concentrado en el trabajo abstracto como la fuerza que teje la telaraña de la dominación. Ahora es el momento de incursionar en el otro aspecto: el trabajo útil o concreto, la actividad vital consciente, el hacer concreto Este es el punto de inflexión en la discusión

El hacer concreto desborda
el trabajo abstracto, existe en-contra
— y-más-allá del trabajo abstracto
<tesis 24>;

El trabajo abstracto domina. Es una forma de conducta y de interrelación establecida aL comienzo del capitalismo Es la base de un sistema de cohesión social independiente de la voluntad humana que, una vez establecido, "adquiere un carácter necesario y sistemático" (Postone, 2006: 212)

El trabajo abstracto es la forma histórica en la que el hacer concreto existe bajo el capitalismo. Como lo hemos visto, aun por los pocos autores que mencionan el carácter dual del trabajo, la relación entre el trabajo abstracto y el concreto —o el hacer concreto— es universalmente considerada como no problemática: el trabajo concreto es visto, de modo simple, como contenido al interior de la forma del trabajo abstracto. El trabajo abstracto y el concreto, se dice, son sencillamente dos aspectos del mismo proceso.[1]

Y, sin embargo, no puede ser así. Aunque nos quedemos solos en nuestro argumento, no puede ser que haya una total subordinación

del trabajo concreto al trabajo abstracto. La experiencia y la reflexión teórica nos dicen que esto no es y no puede ser así.

En lo esencial, la tensión entre el hacer concreto y el trabajo abstracto es un hecho de la experiencia cotidiana. Si somos maestros, sentimos la tensión entre enseñar bien y estimular la promoción de los alumnos o producir la cantidad predeterminada de graduados. Si somos carpinteros, sentimos la tensión entre hacer una buena mesa y producir una mercancía que se venda. Si somos telefonistas en un *call-center*, sentimos la tensión entre la posibilidad de tener una charla amistosa con alguien y las disciplinas del trabajo, si trabajamos en una cadena de montaje, sentimos el impulso a otro-hacer como una frustración insoportable.

En la primera parte de este volumen vimos que esta tensión lleva a mucha gente a negarse a subordinar su actividad a las demandas del trabajo abstracto y a hallar formas de liberarse de las demandas del dinero.

Es verdad que en el capitalismo el hacer concreto existe en la forma del trabajo abstracto, pero la relación de la forma y el contenido no puede ser comprendida como una relación de simple identidad o contención. Como hemos visto previamente, las formas de las relaciones capitalistas deben ser comprendidas como formas-procesos: el trabajo abstracto es un proceso activo de configurar nuestra actividad, de abstraer el hacer concreto. Eso significa que hay necesariamente una relación de no identidad entre ellos, una inadecuación, una tensión, una resistencia, un antagonismo. El trabajo concreto y el trabajo abstracto pueden ser dos aspectos del mismo trabajo, pero son aspectos contradictorios y antagónicos.

El hacer concreto no está, y no puede estar, subordinado de modo total al trabajo abstracto. Hay entre ellos una no identidad.

El hacer no se adecúa al trabajo abstracto sin un remanente. Siempre hay un excedente, un desborde. Siempre hay un impulso en diferentes direcciones. El impulso de la abstracción es el dinero: lo que importa es la validación social del trabajo mediante el dinero. El impulso del trabajo concreto es hacia el hacer bien la actividad, ya sea enseñar o fabricar un automóvil o diseñar una página web. Esto conlleva un impulso hacia la autodeterminación.

El hacer algo bien significa tratar de ejercitar nuestro criterio con respecto a lo que está bien o está mal hecho. En la medida en

que reconocemos que nuestra actividad, como cualquier actividad, es una actividad social, nuestro impulso hacia la autodeterminación es en lo esencial un impulso hacia la autodeterminación social. El trabajo abstracto significa un impulso hacia la determinación de nuestra actividad por el dinero, mientras que el trabajo útil conlleva un impulso hacia la autodeterminación social.

Podemos pensar en el antagonismo en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario. Para que el productor de mercancías venda su mercancía, debe haberla producido con niveles socialmente establecidos de eficiencia: el valor de la mercancía está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para producirla. Lo que crea al valor es "trabajo indiferenciado, *socialmente necesario, general*, trabajo totalmente indiferente respecto a todo contenido particular. Por lo cual [] alcanza una expresión común a todas las mercancías, diferenciable sólo por la cantidad", tal como lo dice Marx en los "Resultados del proceso inmediato de producción" (1990: 23) En otras palabras, la imposición del tiempo de trabajo socialmente necesario y la abstracción del trabajo son una y la misma cosa. La abstracción, la determinación del trabajo por el dinero, significa en la práctica la necesidad de producir en el tiempo más corto posible Esto significa una reestructuración constante del proceso de trabajo y un conflicto constante con el trabajo concreto, que no conoce esas restricciones del tiempo. El productor de mercancías individual vivirá este conflicto como una contradicción entre los requerimientos del mercado y sus hábitos establecidos. Donde los que producen la mercancía son los asalariados, es obvio que el conflicto se convertirá en un conflicto abierto entre las exigencias del empleador y la lucha de los trabajadores por hacer las cosas a su propio ritmo.

La abstracción, entonces, es inseparable del conflicto. Donde el trabajo abstracto existe como trabajo asalariado, el conflicto toma la forma de un conflicto entre trabajadores y capitalistas. Marx (*Ibíd.*: 20) escribe:

Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo. Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras

que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento.

La lucha es una lucha en contra del *trabajo abstracto o alienado,* y esta lucha proviene de quienes más sufren esta abstracción o alienación.

Si la abstracción es un proceso conflictivo, entonces, su relación con el hacer concreto no puede ser comprendida de otro modo que como antagónica. La rebelión contraía abstracción es un: "No, no haremos eso, no lo haremos de esa forma. Lo haremos en la forma que pensamos que es mejor. Haremos lo que queremos hacer, lo que consideramos necesario o deseable" La rebelión en contra del trabajo abstracto es el hacer concreto en movimiento.

El hacer concreto, entonces, no está del todo subordinado al trabajo abstracto, como supone la mayor parte de la literatura. Está claro que existe *en* el trabajo abstracto: el trabajo abstracto es la forma en la que existe el hacer concreto en la sociedad capitalista. El hacer que está comprendido en cualquier tipo de producción está sometido directa o indirectamente a los requisitos o exigencias de tener que producir para el mercado: las exigencias de la producción de valor. El aspecto cualitativo del trabajo está subordinado al cuantitativo. Lo que importa es que los trabajadores no gasten más que el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías. El aspecto cualitativo del trabajo sólo cuenta como productividad, como la habilidad de los trabajadores para producir de modo eficiente[2]. Somos muy conscientes de esto, de todo el tiempo que dedicamos a las actividades que no determinamos, sea ajustando un perno en una cadena de montaje, calificando exámenes o vendiendo hamburguesas.

Pero el hacer existe también en rebelión en contra del trabajo abstracto: en cada rechazo de la autoridad ajena, en cada intento por ganar el control sobre el proceso del trabajo, en cada intento por desarrollar actividades valiosas ya sea fuera de las horas de empleo o como una alternativa al empleo, a veces, también como explosiones de rechazo: carnavales, disturbios, rebeliones. Hay una tensión constante: el hacer útil no es sólo dominado por su propia abstracción, sino que también está en constante rebelión contra ella. Esta tensión se manifiesta en las neurosis, en las frustraciones y en

las constantes luchas de todo trabajador que trata de trabajar de modo creativo, o tan sólo desea hacer las cosas bien en contra de las restricciones del tiempo y del dinero[3].

El hacer es una figura sutil y sombría, pero existe, y no sólo en el trabajo —bajo la forma del trabajo abstracto—, sino qué existe en contra del trabajo y también más allá del trabajo (en nuestros sueños, en nuestras prácticas alternativas) La abstracción es un proceso, constantemente repetido, pero mucho de lo que hacemos escapa o desborda del proceso de abstracción. Cuando hacemos cosas que disfrutamos o consideramos importantes, cuando la pasamos bien con quienes amamos, cuando nos relajamos y pensamos que sí, que así debería ser la vida: todos estos son momentos en que a nuestro hacer no se lo abstrae de su cualidad ni del fin que nos hemos trazado. Hay también muchísima gente en el mundo cuyo hacer no es convertido en trabajo abstracto, sea porque sus modos de vivir establecidos no han sido —aún— trastocados por completo por la organización capitalista o porque simplemente no se adecúan a la estructura de la explotación capitalista[4]. Entre quienes han sido excluidos, o incluidos sólo de forma ocasional —y precaria— en la explotación y abstracción del trabajo, muchos tratan de modo reflexivo convertir su exclusión en el desarrollo de actividades —a menudo, con una práctica colectiva— que consideran deseables o importantes. Una cosa es criticar el sometimiento del hacer útil al trabajo abstracto —como lo hace Marx—, y otra es suponer que no hay más hacer útil que el que ha sido subsumido en su propia abstracción.

Esto no es lo mismo que decir que a todas estas actividades no las afecta el trabajo abstracto o que están de alguna manera *por fuera* del proceso de abstracción (para una interpretación diferente, cf De Angelis, 2007) Todas son contradictorias, forman parte de una sociedad dominada por el capital. Seguramente es una tentación el pensar que nuestros espacios-momentos de hacer— otro existen por fuera del capital, que cuando nos sentamos con nuestros amigos en el jardín, o bailamos toda la noche con quienes amamos estamos viviendo por fuera del capital. Los espacios de otredad aparecen como diferencias más que como contradicciones. Sin embargo, esto es peligroso. El capital —el trabajo abstracto— es mucho más voraz de lo que podamos pensar, invadiendo cada aspecto de la manera

en la que actuamos y pensamos. Nuestros espacios de otredad están siempre amenazados, siempre en peligro de ser eliminados por el movimiento del trabajo abstracto. Seamos conscientes o no, nuestro hacer-otro existe desafiando los reclamos del dinero, en contra de la exigencia de que toda actividad humana debe convertirse en trabajo abstracto. Nuestros momentos o espacios de no subordinación son insubordinaciones, desafíos. Las diferencias aparentes son contradicciones (véase Bonnet, 2007) Esto es importante si queremos comprenderla unidad de nuestros abigarrados deseos de vivir como queremos: la unidad es negativa, anticapitalista.

Hemos caracterizado la relación entre el hacer concreto y el trabajo abstracto como extática[5] El hacer es el éxtasis del trabajo abstracto: éxtasis como *ek-stasis*, es el estar por fuera del trabajo abstracto al mismo tiempo que se existe en él, el estar afuera como real y potencial otredad Es muy cierto decir que el trabajo abstracto y el trabajo concreto —o el hacer— son aspectos del mismo proceso, pero la relación entre los dos aspectos es extática, una relación de contención-rebelión-y-desborde, una relación de estar en-contra-y-más-allá. Debemos tener cuidado de no dar una falsa positividad al hacer útil, o de atribuirle un carácter esencial ahistórico. Existe como lucha, como la lucha por escapar de su abstracción. Sus momentos de libertad son frecuentemente contradictorios y efímeros, como los castillos construidos en la arena a orillas del mar. La *libertad* no debería ser pensada en términos de autonomías estables, sino más bien como la fuerza de lo que es todavía-no, relámpagos de un mundo que podría ser. Pero, a pesar de lo efímeras que puedan ser estas huidas, sean las del trabajador de la cadena de montaje rasgueando su guitarra imaginaria, del profesor universitario soñando que puede hacer algo más que formar a los funcionarios del trabajo abstracto o de los indígenas de Chiapas creando y manteniendo por años sus propias municipalidades autónomas, es decir, a pesar de lo efímeros que puedan ser estos desbordes del hacer concreto-creativo, digamos claramente que ahí es donde vivimos, ahí es donde estamos, ése es el punto a partir del cual debemos pensar la posibilidad de crear un mundo diferente Estos desbordes son las grietas a partir de las cuales hemos comenzado.

El hacer es la crisis

del trabajo abstracto

<tesis 25>;

Hay una lucha constante del hacer en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto. La pregunta es si estas luchas son sólo arrebatos románticos condenados desde el principio a ser reabsorbidos en el imparable flujo del valor-trabajo-abstracto-capital. O si existe alguna forma en que estas luchas, por más patéticas que puedan parecer a veces, constituyan la crisis del capital y los comienzos de una nueva sociedad.

Hay una tensión constante entre el hacer y el trabajo abstracto

Dice el refrán inglés que todos jalamos de la correa del amo en un intento de autodeterminar nuestro camino. En efecto, todo el tiempo queremos desprendemos de la actividad ajena, sea tratando de escapar de ella —por enfermedad, jubilación, huelgas, ausentismo, y otras— o reconfigurándola en la medida en que podemos. El hacer es la fragilidad de la abstracción, una amenaza constante a la disciplina del trabajo. En este sentido, podemos hablar del hacer como la crisis permanente del capitalismo. La frustración es el núcleo fundamental del capitalismo, su contradicción central, explosiva[1].

Normalmente, esta frustración, este impulso del hacer contra el trabajo es invisible Es más evidente en las fuerzas que intentan contenerlo. El conjunto de la administración empresarial está enfocada en contener la tensión, forzar a la energía del hacer para que ceda bajo la disciplina del trabajo. La expansión del crédito en los últimos cincuenta años también contribuye en forma importante a mantener la frustración bajo control. También está la policía, los psiquiatras y psicólogos, los maestros y trabajadores sociales, y los padres: todo un mundo que nos dice que no hay alternativa al trabajo. Cuando terminamos la escuela, no se nos indica que podemos elegir, que podemos dedicar nuestras vidas a trabajar bajo el dictado del dinero, o bien a alguna actividad que, quizá junto a quienes nos rodean, elijamos como más grata o importante. La elección es invisible: simplemente, se nos dice que ahora somos adultos y debemos ganamos la vida trabajando. El trabajo abstracto se impone a través de la invisibilización del hacer. El trabajo domina siendo unitario, presentándose como trabajo-sin-alternativa, de modo que hasta hablar del carácter dual del trabajo o del

antagonismo entre el hacer y el trabajo sugiere una pizca de locura[2]. Y, sin embargo, está en el centro de nuestras preocupaciones, todo el tiempo.

La tensión entre el hacer y el trabajo es intrínseca y crucialmente inestable

La abstracción del hacer en trabajo es, como hemos visto, inseparable de la presión para producir mercancías en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Lo que determina que las mercancías sean vendibles en el mercado es la cantidad de tiempo necesario para producirlas. A través de la competencia se desarrolla una presión constante para reducir ese tiempo necesario para producir mercancías. Si yo, como capitalista, puedo producir la mercancía más rápido que mi competidor, entonces, tendré mayores ganancias. Si no me puedo mantener al nivel de mis competidores en cuanto al tiempo exigido para producir las mercancías, pronto iré a la quiebra. La actividad que producía valor hace cien años, o incluso hace veinte o diez años, resultaría ahora con toda probabilidad inútil para el capital, simplemente porque el significado del trabajo abstracto ya no es el mismo. En consecuencia estoy obligado a reducir de modo constante el tiempo de trabajo exigido para producir mis mercancías, intensificando el proceso de trabajo y también expulsando trabajo y reemplazándolo por maquinarias. La abstracción del hacer en trabajo es una constante vuelta de tuerca, una persistente desestabilización de la tensa relación entre el hacer y el trabajo.

La constante vuelta de tuerca del trabajo socialmente necesario intensifica la inadecuación social. A medida que el capital exige más y más, se hace cada vez más difícil adecuarse a sus exigencias. La inadecuación intensificada se expresa en una doble huida del trabajo. Desde la perspectiva del capital, el impulso constante a reducir el tiempo de trabajo necesario lleva a la expulsión de los trabajadores del proceso de trabajo y a su reemplazo por maquinaria. Esto conduce a lo que Marx llama el crecimiento de la composición orgánica del capital, el incremento progresivo en la relación entre el gasto en maquinaria y el gasto en fuerza de trabajo en el proceso de producción capitalista. El capital depende del trabajo para su producción, pero constantemente huye de esa dependencia reemplazando trabajo por maquinaria, reemplazando

trabajo vivo por trabajo muerto. Huye de la dependencia, pero no escapa de ella, pues todavía depende del trabajo para la producción de valor y de ganancia. Para el capital en su conjunto —aunque no de modo necesario para el capitalista individual—, la huida del trabajo conduce a una caída en la tasa general de ganancia, y esto se traduce para el capitalista individual en una intensificación de la competencia y en un intento cada vez más frenético por reducir el tiempo de trabajo necesario a través de la intensificación del proceso de trabajo y del reemplazo del trabajo por maquinaria.

Del otro lado también hay una huida del trabajo, pero, mientras que la huida del capital respecto del trabajo es una huida hacia un vacío vertiginoso —porque no puede existir sin el trabajo—, del lado de los trabajadores la huida del trabajo es una huida hacia el hacer Esto puede ser voluntario, cuando los seres humanos tratan de escapar de las presiones del proceso de trabajo capitalista, o puede ser involuntario: quienes son expulsados del proceso de trabajo, o quienes nunca son absorbidos en el empleo capitalista en primer lugar, tienen que hallar otras formas de supervivencia. A menudo, esta lucha por sobrevivir conlleva un sometimiento aún más directo al mercado —por ejemplo, la venta de chicles, globos, juguetes bajo los semáforos de las grandes ciudades—, pero también genera estructuras de apoyo mutuo entre familias, comunidades o grupos de amigos, y, en ese sentido, se transforma en un retirarse del trabajo abstracto y en el crecimiento de un hacer socialmente autodeterminado.

La constante intensificación que es inherente al trabajo abstracto tiende a socavar su propia existencia. Hay una expulsión y repulsión progresiva: los trabajadores son expulsados y repelidos. El trabajo —no sólo el capital— pasa a ser visto como enemigo, y las personas, por elección o por necesidad, buscan formas diferentes de vivir, formas diferentes de organizar su actividad. El hacer contenido en el trabajo, que el trabajo hace invisible, comienza a afirmarse. *Se escinde el carácter unitario del trabajo.*

La dinámica del capitalismo es una doble huida del trabajo. Por el lado del capital, la huida sólo puede terminar en el trabajo y su intensificación. Por el lado de los trabajadores, la huida del trabajo abre perspectivas de un mundo diferente organizado sobre la base de un hacer conscientemente diseñado. De ambas partes, la huida

del trabajo significa la crisis del capital, pues es el trabajo abstracto el que produce el valor, la sustancia de la ganancia capitalista, y es el trabajo abstracto el que suministra la cohesión social que mantiene unido al capitalismo. Sin embargo, hay dos salidas de la crisis: la solución capitalista —intensificación y expulsión del trabajo— cava más hondo el pozo y prepara el camino para una crisis aún más profunda la próxima vez, mientras que la solución anticapitalista separa al hacer del trabajo abstracto y abre directa e inmediatamente las perspectivas de un mundo muy diferente.

La crisis del capital es la escisión del carácter unitario del trabajo: ésta es la crisis en la que estamos viviendo.

El momento culminante del trabajo abstracto fue el momento culminante del movimiento obrero. El período posterior a la Segunda Guerra Mundial se caracterizó por una rápida acumulación de capital, posibilitada por la derrota masiva de la clase obrera a manos del fascismo y de la guerra, que permitió, a su vez, la introducción generalizada de nuevos métodos de producción. Éste es el período a menudo conocido como fordismo, caracterizado por fábricas masivas y técnicas de producción altamente automatizadas en las que los trabajadores se convierten más que nunca en simples apéndices de la máquina, en posiciones en la cadena de montaje. Bajo el fordismo la abstracción del hacer es empujada hasta sus límites: el trabajo es vaciado de todo significado. A cambio de ello, los trabajadores reciben sueldos relativamente altos, son apoyados por políticas de pleno empleo y por el desarrollo del Estado benefactor, al menos en los países más ricos, lo que a su vez incrementa el consumo y la reproducción de todo el sistema de producción capitalista. Ésta es la edad de oro de los sindicatos, de la aparente reducción del antagonismo entre el trabajo y el capital a rondas anuales de negociaciones salariales, y de íntimas relaciones entre los sindicatos y los Estados Es la edad de oro del movimiento obrero y de todo lo que hemos visto asociado con el trabajo abstracto (el pensamiento positivista, la sexualidad dimorfa dominada por el varón, la subordinación indiscutida de la naturaleza al progreso, la interpretación del cambio en términos de una totalidad identificada con el Estado, entre otros) Con el pleno empleo se cierra la jaula, se completa el dominio del trabajo abstracto y unitario: la actividad vital es el empleo, es el trabajo

abstracto. No hay alternativas.

Este tejido apretado y tenso se fractura en 1968[3] cuando una generación ya no tan domesticada por la experiencia del fascismo y de la guerra se levantó y dijo “no, no dedicaremos nuestras vidas al dominio del dinero. No dedicaremos todos los días de nuestras vidas al trabajo abstracto, haremos otra cosa en su lugar”. La rebelión en contra del capital se expresa abiertamente en lo que siempre es y debe ser: una rebelión en contra del trabajo. Se evidencia que no podemos pensar en la lucha de clases como el trabajo contra el capital porque el trabajo está del mismo lado que el capital, el trabajo produce el capital Esto es lo que se expresó en las universidades, en las fábricas, en las calles en 1968 Esto es lo que imposibilita que el capital aumente la tasa de explotación de tal forma como para mantener su tasa de ganancia y sostener al fordismo Es una rebelión que se dirige en contra de todos los aspectos de la abstracción del trabajo: no sólo de la alienación del trabajo en sentido estricto, sino también de la fetichización del sexo, la naturaleza, el tiempo, el espacio, y también en contra de las formas de organización estadocéntricas, que son parte de esa fetichización. Hay una liberación, una emancipación: ahora es posible pensar y hacer cosas que antes no eran posibles. La fuerza de la explosión, la fuerza de la lucha escinde y abre la categoría del trabajo —abierta por Marx, pero cerrada en la práctica por la tradición marxista— y con ello todas las otras categorías del pensamiento.

La escisión de la categoría del trabajo nos arroja a un nuevo mundo Esto no es enteramente nuevo, por supuesto: el rechazo del trabajo es una corriente que ya corría a lo largo de toda la historia de la lucha anticapitalista[4]. Lo nuevo es la centralidad que esto adquiere con la crisis del fordismo.

A primera vista, la crisis del trabajo[5] parece ser una derrota para nosotros. De modo inevitable, la crisis del trabajo abstracto es la crisis del movimiento construido sobre la base del trabajo abstracto: el movimiento obrero. Que existe una crisis del movimiento obrero es algo que se ve claramente: la declinación del movimiento sindical en todo el mundo, la erosión catastrófica de muchas de las conquistas materiales ganadas por el movimiento obrero en el pasado; la desaparición virtual de los partidos social— demócratas

con un compromiso verdadero con una reforma social radical; el colapso de la Unión Soviética y de otros *países comunistas* y la integración de China al capitalismo mundial; la derrota de los movimientos de liberación nacional en América Latina y en África; la crisis del marxismo en las universidades y, sobre todo, su crisis como teoría de lucha.

En general, esto es apreciado como una derrota histórica para la clase obrera. Derrota histórica, sin dudas, pero, cabe preguntarse: ¿derrota de qué? Una derrota para el movimiento obrero, para el movimiento basado en el trabajo abstracto. Una derrota para un movimiento atrapado en las formas fetichizadas del trabajo abstracto. Una derrota para la lucha del trabajo contra el capital. Y, posiblemente, una apertura para la lucha del hacer contra el trabajo-y-el-capital. Si éste fuese el caso, entonces, no sería una derrota para la lucha de clases, sino un cambio hacia un estadio más profundo de lucha de clases.

La crisis del trabajo —y, en consecuencia, de la lucha del trabajo contra el capital— nos precipita a un mundo con diferentes dimensiones. La lucha de clases continúa siendo central. Todavía estamos en el capitalismo, en una sociedad dirigida por la búsqueda de la ganancia y basada, en consecuencia, en la lucha constante por subordinar la actividad humana a las exigencias de la producción de la ganancia, y en la lucha contraria por liberar a la actividad humana de esta determinación. La lucha de clases es central, pero ha cambiado y está cambiando. Ya no es más adecuado pensar en ella como en la lucha del trabajo contra el capital (puesto que esta formulación deja el carácter unitario del trabajo intocable) Nos vemos forzados a aprender un nuevo lenguaje de lucha con una nueva conceptualidad Estamos, como lo dice Sergio Tischler, en la penumbra del umbral, luchando todavía por discernir con claridad las nuevas pautas de lucha, por ver nuestra senda hacia adelante Esta es una época de dudas e incertidumbres, de posibles aperturas a un nuevo mundo, o de su imposibilidad o negación. Preguntando es la única forma en la que podemos caminar.[6]

Los términos generales de la lucha se desprenden del análisis de la crisis como la crisis del trabajo abstracto, o sea la crisis de la abstracción del hacer en trabajo. Del lado capitalista, la resolución de la crisis significa reencauzar el hacer en los parámetros del

trabajo abstracto y contenerlo dentro de ellos. En su forma más simple, significa emplear y mantener la disciplina en el proceso laboral, en otras palabras, obligar a los seres humanos a realizar el trabajo abstracto. Para quienes no están empleados, esto significa imponer una disciplina social que asegure que su actividad permanezca dentro de la estructura general determinada por el trabajo abstracto. Para el capital lo importante es sellar nuevamente el carácter unitario del trabajo, para mostrar que no hay alternativas a la producción del valor, al trabajo para hacer dinero. No debe haber escape del trabajo. En los países con un sistema de Estado benefactor, es crucial ajustar las reglas para asegurarse de que no suministran refugios para quienes podrían querer hacer otra cosa con sus vidas. Lo mismo sucede en las universidades: no debe permitirse que se transformen en lugares para relajarse o —incluso peor— pensar Es esencial ajustar el sistema educacional, acelerar el proceso de aprendizaje y, sobre todo, evaluar la productividad de los maestros y los estudiantes todo el tiempo, de modo que su actividad esté contenida dentro del trabajo abstracto (véase Harvie, 2006; Cunninghame, 2009; De Angelis y Harvie, 2009) El neoliberalismo, el posfordismo, el posmodernismo son nombres dados a diferentes aspectos de esta lucha por subordinar el hacer humano bajo el dominio del dinero, para restablecer la idea de que no hay alternativa al trabajo, de que toda posible actividad humana está comprendida dentro del dominio del trabajo.

Ésta es una lucha prolongada y constante. No es un nuevo patrón estable de dominación, aunque los términos mencionados —neoliberalismo, posfordismo, posmodernismo— puedan presentarlo como tal. Un factor crucial en la lucha por reimponer al trabajo es la expansión del crédito. El crédito crea un mundo de ficción, un mundo basado en las expectativas de la plusvalía futura. Permite a los capitales individuales evitar que caigan en bancarrota y, en este sentido, suavizan el colapso de la jaula del pleno empleo, el trabajo abstracto. El mundo ficticio del crédito, así pues, suaviza las asperezas de la disciplina del trabajo abstracto, pero también las extiende y las profundiza. La empresa que está pesadamente endeudada busca con desesperación hacer más eficiente el trabajo que está bajo sus órdenes. Y la persona endeudada está efectivamente atada a vender su fuerza de trabajo por dinero para

pagar la deuda. La expansión de la deuda crea una imagen de estabilidad, que es al mismo tiempo y en su esencia, una situación inestable porque está basada en una expectativa que puede no ser realizada.

Si la lucha, desde el punto de vista del capital, es el intento por impedir la posibilidad de una organización diferente de la actividad humana, para sellar el carácter unitario del trabajo, entonces, la lucha en contra del capital debe ser para abrir la escisión, para romper el cemento que mantiene aprisionada la actividad humana, para hacer todo lo que podamos para materializar la posibilidad de un hacer diferente.

En el centro de este proceso está la precariedad del trabajo. En todo el mundo ha declinado la estabilidad relativa del empleo que, para muchos, caracterizó al período fordista. Las concesiones ganadas por la lucha sindical han sido desmanteladas en todo el mundo por una nueva legislación laboral. El empleo se ha vuelto mucho más precario, es mucho más probable que se base en contratos a corto plazo y horarios variables Esto significa dificultades materiales y emocionales considerables para millones de personas. Y, sin embargo, si nos concentramos sólo en el sufrimiento que conlleva todo esto, perdemos de vista lo que es obvio, a saber, que la precariedad del trabajo es precisamente lo que su nombre sugiere: precariedad del capital, y del trabajo que crea capital. Los seres humanos son forzados a desarrollar otras formas de relaciones sociales y otras formas de actividad como la base para la supervivencia. El sufrimiento intrínseco en la precariedad puede deslizarse —y se está deslizando— a su opuesto, a un crecimiento del hacer-en-contra-del-trabajo. Algo similar sucede con el desempleo: el crecimiento del desempleo significa enormes dificultades para millones y millones de personas; sin embargo, reclamar una vuelta al pleno empleo, como hace y se ve obligado a hacer el movimiento sindical, es reclamar un cerramiento del trabajo unitario, proclamar que el empleo —al menos por el momento— es la única salida para la actividad humana, que el hacer debe estar subordinado al trabajo abstracto. La alternativa, como lo han hecho grupos radicales de desocupados en la Argentina y otros lugares, desbordando la lucha de los desempleados, es plantear que no queremos volver al empleo y la

explotación que éste significa; que queremos remodelar nuestra propia actividad de acuerdo con lo que consideramos deseable o necesario.

Es difícil ver la salida, los caminos son difíciles de crear, pero es evidente que la precariedad del trabajo en todos sus sentidos es la cuestión crucial, que el futuro del mundo depende de la escisión y apertura del carácter unitario del trabajo.

La crisis del trabajo abstracto es la crisis de su teoría

Inevitablemente, la crisis del trabajo abstracto es la crisis de la teoría que se basa en la lucha del trabajo contra el capital. El marxismo ortodoxo, es decir, ese marxismo que se basa en un concepto unitario del trabajo —con todo lo que ello significa—, se ha distanciado cada vez más del movimiento de la lucha anticapitalista y ha sido ampliamente criticado no sólo por sus oponentes burgueses de siempre, sino por quienes cuestionan su relevancia en la lucha contemporánea.

La crisis de la vieja teoría es la apertura de un nuevo y rico fermento teórico, una multiplicidad de intentos por teorizar nuestras luchas y por pensar cómo demonios podemos salir del desastre en el que estamos metidos. Éste no es el lugar para revisar esas teorías, pero hay tres corrientes en particular que son importantes y que nos pueden ayudar a clarificar el argumento que estamos desarrollando.

En primer lugar, la crisis del trabajo abstracto y de su teoría se refleja en la creciente influencia del anarquismo y de la teoría anarquista. A esto se lo puede considerar como un “nuevo anarquismo” (Graeber, 2002) en el que la vieja y rígida hostilidad al marxismo ya no juega un papel relevante. Muchas de las formas de acción que rompen con las tradiciones del movimiento obrero provienen de una vertiente anarquista: “La noción misma de acción directa, con su rechazo de una política que llame a los gobiernos a modificar su comportamiento y en favor de una intervención física contra el poder estatal de tal forma que esta acción prefigure de suyo una alternativa: todo ello surge directamente de la tradición libertaria” (Graeber, 2002) La tradición anarquista es en esencia trascendental para el conjunto de la discusión sobre las grietas, tema especialmente desarrollado en la segunda parte de este volumen, y es probable que muchos de los autores citados en está

discusión se consideren como parte de esa tradición Es más, podría decirse que mientras el marxismo ortodoxo, partiendo de un concepto unitario del trabajo, ha teorizado sobre la base de la lucha del trabajo abstracto, la teoría anarquista se ha concentrado más claramente en el hacer concreto, al menos en el sentido de romper aquí y ahora con las restricciones del trabajo abstracto.

Entonces, ¿es el razonamiento presentado aquí un argumento anarquista?[7] No importa, en parte, porque las viejas distinciones se han derrumbado y, en todo caso, el etiquetado se contrapone al pensamiento[8]. El encasillamiento es una expresión burda del proceso de identificación y clasificación que, como hemos visto, es generado por el trabajo abstracto. Pero, más en sustancia, el argumento que se presenta aquí va tanto contra la tradición anarquista como contra la marxista. De hecho, la crítica a la tradición anarquista y a la marxista está profundamente grabada en la estructura de nuestro argumento. Partimos de los rechazos-y-creaciones, de lo que no se adecúa al sistema capitalista: ahí es donde el marxismo con su énfasis en el análisis de la dominación ha estado débil y el anarquismo ha estado fuerte. No obstante, luego la reflexión sobre las luchas y sus problemas nos lleva a la cuestión de la cohesión social y sus contradicciones: nos lleva al análisis del carácter dual del trabajo. Aquí es donde dejamos el anarquismo atrás y entramos en debates más relevantes para la tradición marxista. Sin embargo, nuestro punto de partida sigue siendo central y nos hace nadar contra la corriente principal del pensamiento marxista. De modo que, si quisiéramos precisar en dónde encaja nuestro argumento, en cuál de las tradiciones, la respuesta no podría ser otra que: es fiel a su sujeto, o sea, no se adecúa.

Un segundo elemento en el nuevo fermento de la teoría ha sido una renovada conciencia de la cuestión del carácter dual del trabajo en las discusiones marxistas de los últimos años. Particularmente importante en los debates actuales es el libro de Moishe Postone (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social*, en donde adelanta “una reinterpretación de la teoría crítica de Marx” que está basada en una crítica del concepto transhistórico y unitario del trabajo que caracteriza a la tradición marxista. Es evidente, entonces, que la preocupación central del libro de Postone está relacionada de forma

íntima con las cuestiones centrales de la discusión que estamos desarrollando aquí. Precisamente, debido a que es un libro importante y riguroso, es necesario explicar las diferencias en nuestros argumentos.

De nuevo, aquí se afirma la importancia central del punto de partida. La principal diferencia entre el enfoque de Postone y el argumento de este libro puede ser vista con respecto a nuestro punto de partida[9]. Postone (*Ibíd.*: 44) comienza presentando su conceptualización del capitalismo:

en términos de una interdependencia social de carácter impersonal y aparentemente objetivo, históricamente específica. Este tipo de interdependencia es fruto de las formas históricamente singulares de unas relaciones sociales constituidas por determinadas prácticas sociales y que, sin embargo, devienen cuasiindependientes de la gente implicada en dichas prácticas.

Comparto esa conceptualización, y, como Postone, veo el trabajo abstracto constituyendo esa forma históricamente específica de interdependencia. La diferencia reside en el hecho de que nuestro libro no comienza por la cuestión de cómo conceptualizar el capitalismo, sino por una tosca inadecuación, un grito, una determinación de romper aquí y ahora con la forma históricamente específica de interdependencia. Esta inadecuación no es un preámbulo liviano para introducir una discusión teórica más consistente, sino que ella es el mismo corazón de la teoría. Lo que buscamos no es comprender la interdependencia social, sino una teoría sobre cómo romperla. Partiendo de esa inadecuación, la única forma en que podemos entender las formas capitalistas de las relaciones sociales —y en su centro, el trabajo abstracto— es como formas preñadas de su propia negación, formas que no contienen su contenido, sino que son constantemente desbordadas por éste Postone (2006: 68) distingue de forma neta entre contradicción y antagonismo, mientras que el punto de partida de nuestro argumento hace imposible esa diferenciación. Para Postone, el trabajo concreto existe como contradicción dentro del trabajo abstracto, pero no como antagonismo viviente, mientras que aquí el hacer concreto se presenta como un estrepitoso antagonismo desde el mismo comienzo.[10] Postone no comprende la relación extática

entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto, de modo que una vez más, la naturaleza dual del trabajo, que él con tanta razón subraya, se reduce en la práctica a un trabajo abstracto de carácter unilateral. En consecuencia, la perspectiva de una forma de actividad más allá del trabajo abstracto se presenta constantemente como posibilidad en lugar de ser presentada como lucha presente Este último punto tiene importantes consecuencias políticas pues nos lleva —una vez más— a una teoría del capitalismo divorciada de la lucha actual. A pesar de la naturaleza radical de su crítica al marxismo tradicional, Postone reproduce la separación entre el capital y la lucha de clases, uno de los rasgos característicos de esa tradición Este es un problema que también encontramos en la elaboración del Grupo Krisis, asimismo muy importante y con una perspectiva teórica similar.

Una tercera corriente que se tiene que considerar en las recientes discusiones se centra en el concepto de autovalorización. El término ha sido acuñado por Toni Negri, pero es particularmente instructivo analizar la obra de Harry Cleaver (1985 y 1992) Es él quien, entre todos los comentaristas marxistas, trata explícitamente el significado político de la naturaleza dual del trabajo. En su libro *Una lectura política de El capital*, dedica un capítulo al tema y abre la cuestión de cómo "interpretar esta dicotomía entre el trabajo útil y el trabajo abstracto en sentido político" (Cleaver, 1985: 281) El supone, sin embargo, que el trabajo útil está completamente subordinado al trabajo abstracto Escribe Cleaver (*Ibíd*. 282):

La eliminación del trabajo capitalista o trabajo abstracto sólo puede significar la eliminación del trabajo útil concreto, por cuanto ésta es una actividad impuesta como una forma de control social [] El trabajo útil en la industria, ya sea del período de la manufactura o del período de la maquinaria, siempre está moldeado por las necesidades del capital de controlar la clase. Dado que el trabajo útil es en esta forma el productor de control y del valor de uso, no puede ser "liberado" El trabajo útil debe ser aplastado en sus formas actuales para aplastar al valor mismo.

En un artículo posterior, Cleaver (1992) adjudica a la categoría de autovalorización algunas de las características que han sido conceptual izadas aquí en términos del movimiento del hacer en contra del trabajo. La autovalorización, de acuerdo con Cleaver

(*Ibíd.*: 17-18), “indica un proceso de valorización que es autónomo respecto de la valorización capitalista, un proceso que se auto—define, se autodetermina y que va más allá de la mera resistencia a la valorización capitalista hasta un proyecto positivo de autoconstitución” Más adelante, en el mismo artículo (*Ibíd.*: 23) menciona los numerosos “procesos de autovalorización o autoconstitución que escapan al control del capital”.

Es evidente que estamos hablando de —y tratando de comprenderlos— más o menos los mismos procesos de rebelión. Cleaver prefiere conceptualizarlos como procesos de autovalorización, mientras que yo los considero como expresiones del antagonismo entre el hacer concreto y el trabajo abstracto ¿Dónde reside la diferencia? Esta es una cuestión que concierne al conjunto del argumento de este libro. Cuando ya existe un término establecido como el de autovalorización, ¿por qué dejarlo de lado para reafirmar, en cambio, el carácter dual del trabajo? ¿Por qué insistir —contra todo el peso de la tradición— en que la relación entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto debe ser considerada un antagonismo vivo?

La cuestión central es la de la exterioridad entre el capital y la lucha de clases. Hemos visto que el marxismo tradicional se caracteriza por separar el capital y la lucha, y que la misma diferenciación —en última instancia, estructuralista— aparece en la crítica de Postone a la tradición marxista Cleaver —junto con Negri y la tradición *operaísta-* enfocan la cuestión desde el otro lado, debido a que ellos colocan la lucha en primer plano, pero las categorías mismas jamás son comprendidas como conceptualizaciones de la lucha[11], de modo que la exterioridad permanece[12]. En esto, el rechazo de Cleaver a la naturaleza dual del trabajo como una relación antagónica y su defensa del concepto de autovalorización como “un proceso de valorización que es autónomo respecto a la valorización capitalista” es significativo. Y continúa diciendo que “el rechazo del trabajo [] aparece como el fundamento necesario de la autovalorización” (1992: 17-18)

Esta exterioridad importa simplemente porque separa la auto—valorización de la experiencia cotidiana del trabajo. Se convierte en algo especial, más que en la experiencia rutinaria del hacer cotidiano en-contra-y-más-allá del trabajo. Quizá el gran atractivo y

la fuerza y debilidad de la teoría autonomista u operaísta es que es una teoría para activistas, una teoría del activismo, pero de un activismo separado de la experiencia de la vida cotidiana. Queremos llegar más allá de eso y fundamentar nuestra comprensión de la rebelión en la vida cotidiana. Aquí argumentamos —contra toda tradición— que el eje en tomo al cual gira la comprensión no sólo de la economía política, sino del antagonismo social es la naturaleza dual del trabajo, y que esta naturaleza dual del trabajo es el antagonismo intrínseco y constante del hacer y el vivir diarios. En forma muy simple, la vida es el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto[13]. Y el activismo es una mera expresión, particularmente intensa, de ese antagonismo que penetra en todos lados, y del cual se separa por su cuenta y riesgo[14].

La crisis del trabajo abstracto está abierta

Hay quienes argumentan que la rebelión contra el trabajo ya se ha cerrado.

La interpretación autonomista u operaísta de las crisis de los años sesenta y los setenta adjudica una importancia central a la rebelión de los trabajadores contra el trabajo. Los trabajadores ya no estaban más preparados para aceptar la extrema alienación del trabajo que significaba la organización fordista de la producción. Entonces el desbordamiento del movimiento obrero, siempre presente, se volvió torrencial. Más y más trabajadores tomaron la acción por fuera de los límites de los sindicatos y contra los sindicatos. Cada vez más, los objetivos de las acciones no eran sólo para negociar salarios más altos, sino en contra del trabajo como tal: el ausentismo y el sabotaje crecieron de forma significativa. El activismo en las plantas automotrices de Italia, organizado y preparado teóricamente por el *operaísmo* de los años sesenta y setenta fue el pico de un rechazo mucho más profundo no sólo del fordismo, sino del trabajo capitalista.[15]

entonces, ¿qué? Para algunos de los principales autores que se reconocen en el movimiento operaísta —hoy con frecuencia mencionado como posoperaísta— la crisis del fordismo ha sido superada y se ha establecido un nuevo patrón posfordista de dominación. Así, por ejemplo, Virno (2003: 118) argumenta:

En las décadas de 1960 y 1970 se dio en Occidente una

revolución derrotada. La primera revolución no insurreccional contra la pobreza y el atraso, más específicamente, contra el modo de producción capitalista, por lo tanto, contra el trabajo asalariado [] El posfordismo, es decir, el *comunismo del capital*, es la respuesta a aquella revolución derrotada.

El posfordismo es la "superación de la sociedad del trabajo" (Virno, 2003: 106) en el capitalismo mismo, una sociedad en donde la riqueza no se produce por el trabajo de los individuos, sino por la ciencia o el "general intellect" (*Ibíd.*: 106), una sociedad en la que "ya no hay nada que distinga al tiempo de trabajo del resto de las actividades humanas" (*Ibíd.*: 108) y ya no hay diferencia alguna entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo. En forma similar, "desde el punto de vista de *qué cosa* se hace y del *cómo* se hace no hay ninguna diferencia sustancial entre ocupación y desocupación. Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada" (*Ibíd.*: 108) La gran ola de insubordinación de los años sesenta y setenta ha modificado profundamente al capitalismo (tanto que Virno, *Ibíd.*: 116, habla del posfordismo como "el comunismo del capital") "La obra maestra del capitalismo italiano ha sido haber transformado en recurso productivo precisamente los comportamientos que, en un primer momento, se manifestaban con la semblanza del conflicto radical" (*Ibíd.*: 103), La insubordinación, parecería haber sido sofocada; el hacer útil completamente subordinado al trabajo abstracto (aunque nunca se explícita la diferencia en este análisis): la única posibilidad es la fuga, el éxodo.

el análisis, sin dudas, suscita cierto reconocimiento Es cierto que la adopción de los horarios flexibles y prácticas más informales es una práctica gerencial establecida en muchos lugares de trabajo. Además, los adelantos en la tecnología de la información y el uso de los equipos portátiles han hecho que trabajar desde el hogar sea mucho más común, de modo que la demarcación estricta del lugar y el tiempo de trabajo se ha vuelto más borrosa. Sin embargo, partir de esa observación para concluir que "ya no hay ninguna diferencia entre el tiempo de trabajo y el de no trabajo" es con toda evidencia una exageración. Para la mayoría de la gente todavía hay una clara diferencia entre el tiempo de trabajo y el de no trabajo. En forma similar, aunque podría decirse que se ha desdibujado la

diferenciación entre el trabajo y otras actividades, decir que "ya no hay nada que distinga el trabajo del resto de las actividades humanas", sin lugar a dudas, no es cierto. Las afirmaciones podrían ser defendidas con relación a lo que Negri llama "el método de la tendencia", es decir, la idea de que el teórico debería trazar tendencias en acontecimientos contemporáneos y trazarlas en un cuadro o paradigma coherente del patrón evolutivo de la dominación. De este modo, las características mencionadas por Virno son compatibles con la idea de la "fábrica social" adelantada por Negri: la idea de que en el capitalismo moderno la disciplina de la fábrica ha sido extendida efectivamente al conjunto de la sociedad (una idea desarrollada como "capitalismo mundial integrado" por Guattari y Negri, 1990, y como imperio en la obra de Hardt y Negri, 2001) La atracción de estos análisis reside en el hecho de que señalan tendencias reales y subrayan la drástica naturaleza del actual desarrollo capitalista. El problema es que ellos cierran —o empujan a los márgenes mismos— las posibilidades del cambio revolucionario. Dicho simplemente, la tendencia del desarrollo actual es que la humanidad será aniquilada.

Al subrayar las tendencias de la dominación, hay una clausura más que apresurada de la crisis. Se reconoce la importancia de la crisis del fordismo, pero la atención se concentra de inmediato en la estructura de los nuevos patrones de la dominación que están recién emergiendo. Ha colapsado una estructura, así que debemos teorizar inmediatamente el nuevo paradigma de la dominación (posfordismo, imperio, posmodernismo, llámese como se quiera) El rey ha muerto, ¡viva el rey! Se enfatiza la continuidad, la ruptura se convierte en una imposibilidad teórica (o en una posibilidad externa, como siempre ha sido en la teoría leninista ortodoxa) La continuidad que se subraya es la continuidad de la estructura: hay una reestructuración, pero la nueva estructura es tan cerrada como la anterior. El pensamiento estructuralista, que es uno de los aspectos de la dominación del trabajo abstracto, se extiende a través de la crisis del trabajo abstracto para reafirmar la dominación absoluta del trabajo abstracto. Si "ya no hay nada más que distinga el trabajo del resto de las actividades humanas", entonces, el hacer concreto queda totalmente absorbido dentro del trabajo abstracto y no hay posibilidad de que se dé un en-contra-y-más-allá. Lo que se

pierde es la grieta, el éxtasis del hacer concreto, el estar-fuera-y—más-allá del hacer útil respecto del trabajo abstracto, la apertura. Los teóricos posoperaístas y posestructuralistas extienden dentro de la crisis del trabajo abstracto la prisión del pensamiento que era parte de la dominación del trabajo abstracto. Tan pronto como el mundo se abre, ellos saltan para cerrarlo, no porque apoyen al capital, sino porque es lo que se concluye de la interpretación que hacen del método científico.

El método adoptado en nuestro libro es totalmente diferente. Como se explicó en la primera parte, es el método de la grieta, el método de la crisis. Lo que se pregunta aquí no es cómo comprender los patrones de la dominación, sino cómo encontramos la esperanza en la noche negra ¿Cómo vemos la crisis donde parece que no hay crisis? No para caer en un optimismo irreal, sino para seguir las líneas de la posibilidad real. Entonces, cuando partimos de una crisis manifiesta del trabajo como la de los años setenta, no preguntamos cuál es el nuevo patrón de dominación, sino que, por el contrario, indagamos de qué modo podemos seguir las líneas de continuidad de dicha crisis en el presente ¿Cómo podemos desarrollar y completar el antagonismo entre el hacer y el trabajo que se hizo visible de forma contundente en 1968?

Un enfoque más cercano al que proponemos aquí, al menos en la parte que insiste sobre la continua centralidad de la crisis del trabajo, es el del Grupo Krisis[16] Ellos también ven la crisis del fordismo como una crisis del trabajo, pero como una crisis permanente e insuperable: “Con la tercera revolución industrial de la microelectrónica, la sociedad del trabajo tropieza con su límite histórico absoluto” (2002, sección 11) A esta crisis la consideran el resultado inevitable de una contradicción fundamental:

Era de prever que se llegaría antes o después a ese límite. Porque el sistema de producción de mercancías adolece desde su nacimiento de una contradicción incurable. Por un lado, vive de chupar energía humana en cantidades masivas mediante la dilapidación de mano de obra en su maquinaria, cuanta más mejor. Por otro lado, la ley de la competitividad empresarial impone un crecimiento constante de la productividad, en la que la fuerza de trabajo humana se sustituye con capital en forma de conocimientos científicos (Grupo Krisis, *Ibíd.*, sección 11)

Como resultado de la revolución microelectrónica,

se desvanece el anterior mecanismo de compensación mediante expansión. Aunque mediante la microelectrónica también se abaratan, por supuesto, muchos productos y se crean otros nuevos (sobre todo en el ámbito de la comunicación); por primera vez, el ritmo de innovación de procesos supera el ritmo de innovación de productos. Por primera vez, se elimina más trabajo por motivos de racionalización del que se puede reabsorber con la expansión de los mercados. Como consecuencia lógica de la racionalización, la robótica electrónica sustituye la energía humana y las nuevas tecnologías de comunicación hacen el trabajo innecesario. Se arruinan sectores y ámbitos enteros de la construcción, la producción, el marketing, el almacenamiento, la distribución e incluso de la gestión .Por primera vez, el ídolo trabajo se somete involuntariamente a sí mismo a una estricta dieta permanente. Y con ella pone las bases de su propia muerte (Grupo Krisis, 2002, sección 11)

Como resultado de la crisis, "el capitalismo se está convirtiendo en un espectáculo global para minorías" (*Ibíd.*, sección 11)

En el análisis de este grupo, esta crisis del trabajo —manifestada en el creciente desempleo estructural y también en la crisis de toda la estructura social y política asociada con la *sociedad del trabajo*- no puede ser superada. La aparente recuperación es una simulación basada en la expansión del crédito: "El ídolo trabajo está clínicamente muerto, pero se le mantiene con respiración artificial gracias a la expansión aparentemente independiente de los mercados financieros" (*Ibíd.*, sección 13) Esta expansión ficticia no puede ser mantenida para siempre porque está basada en el supuesto de una futura explotación que nunca tendrá lugar.

El análisis del grupo coincide con nuestro argumento sobre el énfasis central puesto en concebir el trabajo como un elemento clave de la dominación capitalista y su insistencia en "la identidad lógica de capital y trabajo como categorías sociales funcionales de una forma fetiche común a la sociedad" (*Ibíd.*, sección 15) La diferencia reside en la completa ausencia de un análisis del carácter dual del trabajo, o sea, en no mencionar el hacer concreto como existiendo en el antagonismo presente en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto. El resultado es que la actividad emancipada

aparece sólo como una posibilidad futura vaciada de todo fundamento real en la sociedad de hoy[17]. Sin una concepción de la actividad emancipada como una lucha del presente, los miembros de la sociedad del trabajo parecen los perros de Pavlov, de los que sólo nos quedaría la esperanza de que de alguna manera puedan romper su condicionamiento: "No podemos saber si lograremos la liberación de esta existencia condicionada. Queda abierto si el ocaso del trabajo traerá consigo la superación de la locura del trabajo o el final de la civilización" (Grupo Krisis, 2002, sección 17)

Otra manera de puntualizar nuestra diferencia con el análisis del Grupo Krisis es evidenciar que ellos ven la crisis del trabajo como un colapso que muestra la necesidad de la revolución, es decir, que no la conciben como siendo *simultánea e inmediatamente* la irrupción potencial de una actividad diferente, de un hacer humano existente no sólo en, sino también en contra y más allá del trabajo. A pesar de su crítica al marxismo ortodoxo por ser la teoría del trabajo, siguen la lógica de esa tradición al hacer una separación entre el capital y la lucha de clases, y de ahí, sucede lo mismo entre la crisis y la lucha. En esta lógica, la crisis del capital sólo puede presentar una oportunidad para el cambio revolucionario o apuntar a la necesidad del cambio revolucionario: el impulso por el cambio no es concebido como la sustancia de la crisis. Ver el hacer-o el trabajo concreto— como la crisis del trabajo abstracto es ver el impulso por el cambio como el núcleo fundamental de esa crisis: la crisis, entonces, no es un colapso, sino una irrupción potencial.

Frente a estos argumentos, es importante reiterar el razonamiento que presentamos aquí.

Existe un antagonismo permanente entre el trabajo abstracto y el hacer, es decir, entre la abstracción del hacer en trabajo y el impulso del hacer hacia la autodeterminación: esto es lo que remarca Marx cuando habla del carácter dual del trabajo. Hay una relación de tensión constante entre los dos tipos de actividad, pero está oculta por la dominación del trabajo abstracto. El trabajo abstracto parece ser el único tipo posible de actividad: prevalece un concepto unitario del trabajo. La abstracción del hacer en trabajo —y el concepto unitario del trabajo— está constantemente amenazada por la dinámica intrínseca de la abstracción misma, la vuelta de tuerca constante que es inherente al impulso del tiempo de trabajo

socialmente necesario. El carácter unitario de la categoría del trabajo está escindido y abierto a una escala masiva por las luchas de los años sesenta y setenta: hay un reconocimiento de la lucha de y por un hacer alternativo en contra del trabajo. Esta escisión de la categoría del trabajo abre toda la configuración del trabajo abstracto y todas las categorías que lo componen. Todos los fetiches revelan ser batallas entre un proceso de fetichización y un proceso de antifetichización: la sexualidad, el Estado, la naturaleza, el dinero, la totalidad, el tiempo, y otros Estas batallas se continúan dando en una enorme variedad de formas y de lugares. Ésta es la sustancia de las grietas en el orden capitalista.

La masiva expansión del crédito y de la deuda luego de los años setenta creó una apariencia de resolución de la crisis del trabajo Esta expansión del crédito facilita una reimposición real de las disciplinas del trabajo, pero también crea un mundo que descansa sobre una base muy frágil. La aparente resolución de la crisis descansa sobre una apuesta, sobre la expectativa de la futura producción de plusvalía. El peligro de hablar de esta aparente resolución como un nuevo paradigma de dominación (como lo hacen Hardt y Negri, 2001) es que le da una falsa solidez a lo que es una situación frágil y abierta. La fragilidad de la resolución se ha hecho evidente con la crisis financiera mundial que explotó en 2008 La mediación del crédito ha convertido lo que era abiertamente una crisis del trabajo —en los años setenta— en lo que ahora aparece como una crisis financiera, pero la base de la crisis sigue siendo la misma: la debilidad de la abstracción del hacer en trabajo, la dificultad de contener la actividad humana dentro de los confines del trabajo abstracto.

El hacer es la crisis del trabajo Es importante no abandonar esta noción, porque el concepto de crisis como colapso no conduce a ningún lado, más allá de una desesperada conjunción de necesidad urgente y posibilidad vacía. Sólo si pensamos en la crisis como irrupción, como el movimiento del hacer en contra y más allá del trabajo, es que podemos abrir las perspectivas de un mundo diferente.

La irrupción del hacer en contra del trabajo nos arroja a un nuevo mundo de lucha

<tesis 26>;

Es evidente que el movimiento del hacer útil contra el trabajo abstracto no puede ser reducido en ningún sentido estricto a meras luchas sobre el trabajo. Hemos visto que el trabajo abstracto estructura cada aspecto de la sociedad capitalista, teje una prisión elaborada y compleja de fetichismo, identidad, tiempo-reloj, sexualidad dimorfa, separación de la naturaleza, etcétera. El trabajo abstracto nos presenta un mundo de estabilidad, un mundo de puntos de referencias fijados en el que el dinero es el dinero, el Estado es el Estado, las mujeres son las mujeres y los hombres son los hombres Este es el mundo en el que vivimos: un mundo violento, opresivo, falso, construido sobre la mentira de la identidad.

Atacar al trabajo abstracto es atacar a este mundo estable, es tirar abajo los pilares que mantienen el techo sobre nuestras cabezas. Atacar al trabajo abstracto es atacar al mundo del *esto es* y tratar de liberar el mundo —contenido y no contenido— del *nosotros hacemos* Esto significa abarcar un mundo vertiginoso en el que todo está en cuestión, pero en este mundo, como dice Adorno (1986: 40), "el vértigo que da es *Índex veri'* Esto es emocionante y estremecedor.

El capitalismo es un tejido complejo de dominación que es generado por la forma en la que está estructurada nuestra actividad como trabajo abstracto Este tejido de dominación está constantemente bajo ataque desde muchos ángulos diferentes. En las fábricas y en las oficinas los trabajadores luchan por horarios más cortos, por un menor sometimiento de sus vidas a la autoridad del valor. Los activistas en política sexual no sólo luchan por los derechos de las mujeres o de los gays, sino que cuestionan el conjunto conceptual de *mujeres* y *hombres*. Otros luchan con pasión para crear una diferente relación con las plantas y los animales, algunos luchan contra la pobreza o la discriminación, otros contra la guerra. En las luchas particulares, siempre hay un exceso, un desbordamiento. No hay nada inusual en la lucha contra el capitalismo: la lucha anticapitalista nos rodea por todas partes. En todas estas luchas, el potencial del *nosotros hacemos* es lanzado contra el *statu quo*, el mundo del *esto es*. Todas ellas tienen en común la idea de que es posible un mundo diferente, y de que

podemos detener la aniquilación de la humanidad. Todas estas luchas son anticapitalistas al menos en el sentido de que están dirigidas contra aspectos particulares de la sociedad capitalista, pero la reificación general de las relaciones sociales, a menudo, hace difícil ver qué es lo que las une. La rebelión del hacer crea una nueva constelación de muchas luchas que a menudo no se reconocen entre sí como parte de la misma constelación (véase Tischler, 2007a; Adorno, 1986; Benjamín, 2007) Al insistir aquí en que el hilo conductor unificador es la abstracción del hacer en trabajo, el propósito no es crear una jerarquía de luchas o privilegiar una forma de lucha sobre otras, sino profundizar las grietas, acercarlas entre sí, contribuir a su confluencia. Si la losa de hielo que es el capitalismo está siendo agrietada desde distintos lados, probablemente tiene poco sentido decir "tú estás agrietando en el lugar equivocado; ven y agrieta aquí" Es mejor decir: "Todas estas grietas están tratando de romper el mismo hielo, veamos si podemos trazar líneas de conexión haciendo y reflexionando sobre nuestro hacer" En lugar de decirle a todo el mundo por dónde deberían empezar las luchas, es mejor reconocer la miríada de formas de lucha y buscar formas de conectarlas (no necesariamente unirlas, sino conectarlas, ayudar a que resuenen entre ellas).[1]

Lo mismo puede decirse con referencia a la crítica Marx, como hemos visto, insistía en la importancia de la crítica *ad hominem* o crítica genética: la comprensión de los fenómenos buscando qué es lo que los genera, o —lo que es lo mismo— el traer los fenómenos sociales de nuevo al *hombre*, o sea, a la organización de la actividad humana. De esta manera, él relaciona una y otra vez la crítica de la religión y la crítica de la economía política: dios y el valor son ambos productos del trabajo abstracto, de personas cuya actividad no está bajo su propio control. Lo mismo podría decirse del hombre, la mujer, la naturaleza, el tiempo-reloj. En otras palabras, en cada caso estamos partiendo de una crítica social formulada en términos generales (no genéticos) —*la naturaleza no es una cosa, el reloj es opresivo*- y reformulando estas críticas genéticamente ("la naturaleza reificada y el reloj son las creaciones del trabajo abstracto") De aquí desprendemos estas críticas hacia una fuerza común generadora que, en efecto, podemos cambiar: la organización actual de la actividad humana como trabajo abstracto.

Aunque sea sólo de modo provisional, trazamos líneas en la losa de hielo mostrando cómo están conectadas las diferentes grietas.

Hay algo más que una fuerza intelectual detrás de esta crítica. Detrás de todas las luchas mencionadas está el impulso contra el trabajo abstracto. El impulso a hacer cosas en una forma diferente, la fuerza de nuestro poder hacer cosas diferentemente. Nuestro poder-hacer está pervertido bajo el capitalismo en un poder-sobre, el poder del capitalismo de decirnos qué hacer con nuestras vidas. Sin embargo, existe no sólo como poder-sobre, sino también como impulso en-contra-y-más-allá del poder— sobre (véase Holloway, 2002: en especial el capítulo 3) El impulso de nuestro poder-hacer dentro, en contra y más allá del poder— sobre es el movimiento del hacer dentro, en contra y más allá del trabajo abstracto.

Se ha abierto un nuevo mundo de luchas. En su corazón se halla la lucha en contra del trabajo, del trabajo capitalista, del trabajo que produce capital Escribo este párrafo al final de una semana de manifestaciones en Grecia, en la que uno de los comunicados emitidos por los estudiantes decía: “En esta coyuntura histórica de crisis, cólera y rechazo a las instituciones en las que nos encontramos, lo único que puede convertir la desregulación sistemática en una revolución social es el total rechazo al trabajo"[2] El giro de la lucha anticapitalista en contra del trabajo nos obliga a repensar las categorías de la lucha. Debemos aprender un nuevo lenguaje de anticapitalismo.

Es difícil pensar en este nuevo lenguaje como estructurado por una gramática[3], dado que la gramática conlleva reglas, y la única regla de un lenguaje del hacer es *romper las reglas*. Quizá sería mejor si pensáramos en una antigramática o, mejor, en ritmos o melodías. Aprender las melodías del nuevo lenguaje es un proceso de explorar, preguntar, provocar, discutir[4]. Por supuesto, es el movimiento de la lucha el que crea las melodías, pero precisamente porque estamos en la penumbra de un umbral tratando de ver nuestro camino hacia delante, la reflexión teórica tiene un papel importante que jugar. La modesta propuesta de este libro es que el eje central de estas nuevas melodías de la lucha es la rebelión del hacer contra el trabajo.

Gran parte de lo que se propone aquí, en particular la crítica del trabajo abstracto, ya ha sido adelantado por la teoría crítica clásica

—la teoría de la Escuela de Frankfurt—, pero su crítica al capitalismo proviene de un punto de vista no explicitado. O más bien, ellos tuvieron dificultades en reconocer su propio punto de vista. Lejos de ser la voz de intelectuales privilegiados —como decían Adorno y Horkheimer respecto de su propio trabajo—, el de ellos es la voz del hacer, la voz de la actividad vital consciente que todavía no existe, que existe todavía no, como anticipaciones, en las grietas[5] La teoría crítica es teoría de la crisis: la teoría del hacer como la crisis del trabajo abstracto.

En el centro de las nuevas melodías hay una contradicción. No la contradicción entre el trabajo y el capital, sino el conflicto más profundo —lógica y existencialmente anterior— entre el hacer y el trabajo. Esta contradicción es un antagonismo social vivo, palpitante, la lucha constante e inevitable que es la vida misma. La contradicción es lucha. Los conceptos son, inevitablemente, conceptualizaciones del antagonismo social en el que vivimos y pensamos. Es por eso que todos los conceptos tienen que ser comprendidos como conceptos abiertos, conceptualizaciones de un proceso de lucha abierto, no resuelto. La no identidad *es* la rebelión del hacer en contra del trabajo abstracto, *es* la lucha de clases.

Por el momento, trataremos de avanzar en la exploración de estas nuevas melodías. Todos los elementos que hemos visto como dimensiones del trabajo abstracto entran en juego, pero nos concentraremos en ellos no de modo individual, sino en el contexto de tres grandes temas que están íntimamente interrelacionados: la particularidad, la subjetividad y el tiempo.

Parte VII

El hacer en contra del trabajo: las melodías de la revolución intersticial

EL hacer disuelve la totalidad,

la síntesis, el valor

<**tesis 27**>;

El hacer fluye hacia afuera desde lo particular, en contra y más allá

La autodeterminación fluye de nosotros hacia fuera. Preparo un pastel porque disfruto haciéndolo o porque tengo hambre o porque quiero invitar a mis amigos. Les pido a mis hijos y algunos de mis amigos que participen, y discutimos juntos qué sabor debería tener el pastel. Decidimos que nos gustaría preparar un pastel con harina orgánica, y uno de mis amigos afirma que tiene un amigo que cultiva trigo orgánico y hace su propia harina, de modo que decidimos invitarlo para que se una a nosotros.

Este es el impulso hacia afuera del hacer hacia la autodeterminación. No es una autodeterminación completa porque hay tantas cosas que no controlamos, tantas formas en las que nuestro hacer depende del hacer de otros de un modo que no determinamos: la calidad del homo, la mantequilla, la sal, la fruta que usamos, y demás. Ni siquiera tenemos la libertad para dedicar el tiempo que deseamos para cocinar el pastel, porque por la mañana tendremos que ir a trabajar para ganamos la vida. Nuestro impulso choca contra las restricciones que fluyen de la totalidad de las relaciones sociales, de la forma en que está organizada la sociedad.

Junto a algunos amigos, decido cultivar una huerta para que

podamos sembrar verduras, flores y árboles. Casi de inmediato nos enfrentaremos con un obstáculo: no somos propietarios de tierra alguna. Hay un terreno baldío en las cercanías, así que decidimos ocuparlo y transformarlo en una huerta. Un poco más tarde se nos presenta un segundo obstáculo: la policía trata de expulsarnos por la fuerza del terreno. Sin embargo, ya nos hemos movilizado buscando el apoyo de nuestros vecinos y toda la comunidad se vuelca a enfrentar a la policía.

Disfruto leyendo a Marx, pero encuentro que *El capital* es un poco difícil de comprender. Junto a algunos amigos formamos un grupo de lectura y empezamos a leerlo juntos. Somos estudiantes, algunos de economía, otros de filosofía, otros de sociología, y queremos dedicar todo el tiempo necesario para leer *El capital*. Pero enseguida nos encontramos con un obstáculo: Marx no está incluido en nuestros cursos regulares, y las presiones de los estudios nos dejan poco tiempo para otra cosa.

Junto a la gente de nuestra ciudad, tomamos el control del suministro del agua y echamos a la compañía privada que había recibido una concesión de parte del Estado. El Estado envía al ejército para reprimir nuestra acción, pero la solidaridad de los habitantes de la ciudad es tan grande que logramos imponernos luego de varios días de enfrentamientos con las tropas. Tomamos todas nuestras decisiones en asambleas populares que abarcan a todos los que están participando en la lucha[1].

En cada uno de estos casos hay un impulso hacia afuera que va hacia la autodeterminación. En cada caso, el impulso se encuentra con obstáculos: falta de dinero, fuerzas armadas, falta de control sobre los ingredientes necesarios. Hay un flujo del hacer hacia la autodeterminación que se enfrenta con distintas manifestaciones de una totalidad que no controlamos. Tratamos de encontrar formas de fluir alrededor, o de desplazarnos más allá de los obstáculos.

El hacer revierte el flujo de la determinación

Ya hemos visto lo que la abstracción produce sobre el hacer. Disfruto cocinando pasteles y decido ganarme la vida vendiéndolos. Pronto me doy cuenta de que el mercado está evaluando mis pasteles, determinando el precio al que los puedo vender y, en consecuencia, determinando la velocidad a la que debo trabajar para sobrevivir. En algún momento hay un cambio en el flujo de la

determinación. Al principio yo determino mi actividad; después de algún tiempo, me doy cuenta de que mi propia actividad está siendo determinada por alguna fuerza ajena sobre la que no tengo control.

Disfruto leyendo a Hegel, Marx, Bloch y Adorno. Decido estudiar filosofía en la universidad. Pronto me doy cuenta de que esos autores, generalmente, no están incluidos en los cursos de filosofía, y que, aun cuando lo estén, tengo que leerlos en cierta forma y a un cierto ritmo. Mi estudio es evaluado por exámenes, que determinan el contenido y la velocidad a la que debo trabajar para poder aprobar. Aquí también hay una reversión en el flujo de la determinación: la actividad que al principio era parte de mi determinación se convierte en un trabajo impuesto por una fuerza ajena.

En el primer caso es claro que el valor se impone. El valor, la síntesis social peculiar del capitalismo, lo que mantiene unida a la sociedad capitalista se impone sobre el cocinero de pasteles a través del mercado. En el segundo caso, el de las actividades no directamente sometidas al mercado, como estudiar filosofía, la misma síntesis social se impone de modo cada vez más directo mediante un proceso de constantes evaluaciones que imitan las operaciones del mercado. La imposición —directa o indirecta— del trabajo abstracto es apoyada donde sea necesario por la fuerza abierta, como en el caso de la huerta comunitaria o de la provisión de agua en nuestros ejemplos anteriores. En todos los casos hay una subordinación —o intento de subordinación— de nuestra actividad a las reglas y ritmos de una totalidad social que ni nosotros ni nadie controla.

Bajo el capitalismo, la abstracción del hacer en trabajo y la socialización son indistinguibles. La abstracción es la formación de una cohesión social o síntesis social de tal forma que el flujo de la determinación se vuelve contra nosotros. Cuando nuestra actividad se socializa, perdemos control sobre ella y deviene más fuerte la imposición de un control ajeno. La abstracción-socialización es la reversión del flujo de la determinación. La formación de la totalidad social es, al mismo tiempo, la pérdida de la determinación social. Ninguna estructura formalmente democrática puede alterar este hecho.

La lucha del hacer es la lucha por mantener el impulso del flujo

de la determinación.

La totalidad no puede ser tomada desde arriba

El choque del flujo con el contraflujo de la determinación nos enfrenta con un dilema. El impulso desde abajo confronta obstáculos que expresan la fuerza de la totalidad social Esta misma confrontación nos invita a pegar un salto, a tratar de controlar esa totalidad.

Este es el punto de vista del marxismo tradicional. El argumento comunista tradicional presenta la alternativa al capitalismo no como una ruptura de la síntesis social, sino como la construcción de una síntesis social alternativa. Un tipo de totalidad debe ser reemplazada por otro, basado, por supuesto, no en el dinero y el capital, sino en la planificación popular. La lucha se concentra en el derrocamiento de un sistema y su reemplazo por otro. La perspectiva del movimiento obrero revolucionario es la de la totalidad[2]. Esto significa que el movimiento revolucionario requiere de una organización que pueda adoptar el punto de vista de la totalidad: el partido.

Esto no funciona, no puede funcionar ¿Por qué? Porque la abstracción, el movimiento que constituye la totalidad, proviene de abajo y sólo puede ser removido desde abajo. El flujo de la determinación que proviene de la totalidad capitalista de las relaciones sociales está constituido por la forma en que nuestros haceres se relacionan entre sí Es el hecho de que mi hacer se relaciona con tu hacer mediante el intercambio de nuestros productos como mercancías lo que crea la totalidad que no podemos controlar. La totalidad que real y aparentemente se encuentra fuera de nosotros está constituida por la forma en que nosotros nos unimos con otras personas Es esta forma en que nos relacionamos la que necesita ser cambiada, y esto no puede ser hecho desde el punto de vista de la totalidad. Sólo puede ser hecho desde abajo.

El salto desde el empuje ascendente de la lucha hacia arriba para llegar al punto de vista de la totalidad configura las formas de organización y las formas de pensar. Desde el punto de vista organizativo, la perspectiva de la totalidad tiende, en la práctica, a que nuestro enfoque se centre sobre el Estado. El Estado es, de hecho, una totalidad falsa, ilusoria. No son los Estados los que

constituyen la síntesis social: más bien ellos protegen el proceso por el que se establece esa síntesis. Su existencia como una instancia distintiva, sin embargo, crea la ilusión de que es el Estado el que mantiene unida a la sociedad o son los Estados los que mantienen unidas a las distintas sociedades. Poner el foco sobre la totalidad conduce a la concepción ilusoria del mundo como si éste estuviera compuesto por una cantidad de totalidades estatales, cada una de las cuales organiza las relaciones sociales dentro de sus límites. De aquí proviene la idea de que el mundo puede ser cambiado ganando el control de una totalidad estatal tras otra (un proceso al que, con frecuencia, se lo relaciona con la "revolución permanente") El fracaso inevitable de este método de cambiar el mundo radicalmente es, entonces, interpretado como una serie de traiciones, mientras que el verdadero fundamento del reiterado fracaso en cambiar el mundo a través de la toma del poder es simplemente que la síntesis social no reside donde parece residir Esto se ha ido haciendo cada vez más obvio en los últimos años: mientras que podría haber sido comprensible considerar al Estado como el centro de la sociedad-¡cada Estado el centro de su sociedad! — un siglo atrás, la actual globalización intensificada del capital ha puesto en evidencia que esto no es así. La ilusión de la totalidad-Estado se ha revelado en el movimiento histórico como una ilusión, tanto por las revoluciones fracasadas como por la creación de un tejido cada vez más estrecho de las relaciones sociales globales.

Sin embargo, la perspectiva de la totalidad —junto a todos los otros fetiches— se regenera constantemente por la existencia del trabajo abstracto. El Estado continúa ofreciéndose como el camino al cambio, un espejismo de esperanza en un desierto de desesperación. Aun cuando el Estado sea descartado, aparece la nación como una categoría de la totalidad "Debemos tener un programa nacional, un plan nacional", se argumenta. Pero lo nacional es una totalidad tan falsa como la del Estado, e incluso resulta muy difícil separarlo del Estado. Se puede, en verdad, concebir una lucha de la nación contra el Estado, pero aun así es evidente que las relaciones sociales no están constituidas en la esfera de la nación, y también que el concepto de nación está tan profundamente entretejido con el de Estado que no es realista separarlos políticamente[3]. Es mejor, entonces, aceptar que lo

nacional —y lo nacional popular— es irremediablemente el terreno del capital, y asumir la crisis del trabajo abstracto como la crisis de todas las totalidades y seudototalidades.

La totalidad está en crisis. La crisis del trabajo abstracto es también la crisis de la síntesis social basada en el trabajo abstracto. Cada vez más, en los últimos años, los movimientos anticapitalistas están poniendo la cuestión del cambio radical en términos de la confluencia no estructurada de luchas desde abajo, el caminar juntos de las luchas particulares Este caminar juntos es visto en términos de formas organizativas sin estructura formal y habitualmente temporales, más que como una creación formal y permanente de instituciones nacionales o internacionales. Sin embargo, el concepto de la totalidad o la idea del cambio desde arriba siguen reapareciendo. Un argumento actualmente influyente, propuesto por los seguidores críticos de la revolución bolivariana en Venezuela (véase Azzellini, 2010 y 2006), y, por ejemplo, en la Argentina por el Frente Popular Darío Santillán[4], es la opinión de que debemos pensar el cambio radical como un proceso simultáneo desde arriba y desde abajo. Quienes proponen este razonamiento, por lo común, enfatizan la lucha desde abajo y, al mismo tiempo, argumentan que los movimientos desde abajo no son suficientes y que, tal como lo advierte Raúl Zibechi (2006:26): "falta *la otra mitad*, su capacidad de tener una estrategia, de ser ejecutivos, de alcanzar el poder estatal para realizar su programa"[5]. Este argumento es superficialmente atractivo debido a que parece unir las diferentes formas de lucha en una alianza para cambiar la sociedad. Lo que no examina suficientemente, sin embargo, es la naturaleza intrínsecamente antagónica de la relación entre el *desde arriba* y el *desde abajo*. El movimiento desde abajo es el impulso desde lo particular hacia la autodeterminación; por el contrario, cualquier desde arriba, cualquiera representación de la totalidad en un mundo todavía capitalista sólo puede ser un impulso que se mueve en la dirección opuesta, un contraflujo que, a pesar de lo bien intencionado que sea, desmoviliza el impulso hacia la autodeterminación.

Nos movemos desde lo particular, pero esto no significa una micropolítica

El cambio desde arriba no puede desenredar la abstracción del

hacer en trabajo que mantiene todo más allá de nuestro control. La constitución de un sistema de planificación estatal, como existía en los antiguos países del *socialismo real*, no hizo nada en absoluto por crear una sociedad autodeterminada. De igual modo, la idea de la *autodeterminación nacional no* tiene sentido: el problema de la autodeterminación sólo puede ser comprendido en términos de la organización de nuestra actividad cotidiana.

Para desenredar la abstracción del hacer en trabajo debemos partir desde abajo. Contra la fuerza de la abstracción unificadora y opresiva, nos movemos desde muchos y muy diferentes puntos de partida. El hacer concreto se da en una variedad infinita de formas y de tamaños: es la abstracción la que impone su rigidez homogeneizadora. Esto genera la impresión de que el nuestro es un movimiento de una multitud de diferencias, lo que ha conducido a algunos a abandonar toda idea de contradicción y de dialéctica. Esto es un error, porque lo que une las diferencias es el hecho de que son todos movimiento en-contra, en contra de la rigidez alienada y alienante del trabajo abstracto: lo que une las diferencias es que son contradicciones, antagonismos (véase Bonnet, 2007) Sin lugar a dudas, el movimiento del hacer concreta es una explosión de diferencias, de muchos diversos colores y de ahí el atractivo indudable del concepto de multitud (véase Hardt y Negri, 2004; Virno, 2003), pero es un movimiento en contra, un antagonismo vivo.

En todo esto, el movimiento es decisivo porque toda inmovilidad, por más radical que pueda parecer ser al comienzo, es fácilmente reabsorbida por las relaciones capitalistas de dominación. No se trata de argumentar a favor de la adopción de una micropolítica. Las insubordinaciones que se aíslan o encierran por propia decisión o por circunstancias ajenas, tienden a frustrarse, y la frustración conduce con facilidad al conflicto interno y la desintegración. Tienden a frustrase porque el hacer se mueve. Nuestro poder— hacer tiene una dinámica, es un movimiento constante en contra y más allá de lo que es. Es por eso que la realización de una utopía —en el sentido de una comunidad modelo preplanificada— no funcionaría: nuestra autorrealización como hacedores humanos significa el cambio creativo. La autodeterminación, aun en una sociedad emancipada, no podría ser

estática: no puede ser la determinación repetida infinitamente de "elegimos seguir siendo los mismos" o, aun si cada día se tomara esa decisión, la autodeterminación requeriría que al menos cada día fuese puesta en cuestionamiento. Si el espacio autónomo no se mueve constantemente más allá de sí mismo, entonces, se convierte en una prisión, en un control sobre el impulso hacia la creación. Nuestro punto de partida es la ruptura. Sin embargo, la ruptura no es estable, sino fugaz: su existencia como ruptura depende de su movimiento.

El poder del hacer es antisintético. Resiste al encierro, se mueve contra el encierro, ya sea el encierro de un pequeño grupo con intenciones radicales o el encierro del trabajo abstracto. Partir de lo particular es eso: el rechazo del encierro. No significa que nos quedamos en el ámbito de lo particular, más bien encarna un constante empujar hacia afuera, un constante impulso contra el capital y contra todos los encierros, las rigideces, los fetiches que apoyan al régimen del capital y frustran nuestro hacer. El movimiento del hacer es el movimiento crítico y práctico del antifetichismo, la recuperación de nuestro poder-hacer, nuestro ser — capaces-de. Es un movimiento de grietas, no un movimiento de autonomías. El cambio no puede provenir de agregar las rebeliones separadas, sino sólo de su flujo, su confluencia, del movimiento de las grietas que irrumpen con fuerza a lo largo de las venas ocultas de la furia.

El impulso de nuestro poder-hacer hacia la autodeterminación no significa un impulso hacia la totalidad en el viejo sentido. La totalidad encierra, y no hay razón para pensar el comunismo como el tejido particularmente apretado de relaciones sociales con que se lo ha asociado en el pasado. La globalización capitalista es un tejido cada vez más apretado de relaciones sociales hecho por el trabajo abstracto, pero un mundo más allá del capitalismo no necesita caracterizarse por un tejido similarmente denso Esta es una de las críticas hechas con razón a los denominados Estados socialistas: que asociaron la idea del socialismo a un ajustado tejido de relaciones sociales que dejaba muy poco espacio para la determinación desde abajo: en este sentido, eran totalitarios. La misma densidad del tejido de relaciones sociales —producción en masa, planificación de la organización social detallada hasta un alto grado— es

probablemente difícil de conciliar con la determinación social efectiva desde abajo. La mayoría de las luchas anticapitalistas de los últimos años apunta hacia una integración más informal de conexiones sociales, *un mundo donde quepan muchos mundos*, como dice la consigna zapatista. La configuración de este mundo sólo puede ser el resultado de la lucha, pero hay que suponer que se basaría en unidades de producción fundamentalmente pequeñas y con un alto grado de autonomía (véase Esteva, 2009) Un mundo donde quepan muchos mundos no sería una nueva totalidad, sino una cambiante constelación o confederación de particularidades. No un comunismo, sino un *comunizar*. [6]

Sin embargo, ¿qué decimos de cuestiones que parecen requerir una solución unificada a escala mundial, tales como el cambio climático o la eliminación de las armas nucleares? La inminencia de la catástrofe parece empujamos hacia una concepción positiva de la totalidad, alguna idea de que necesitamos un Estado mundial. Ciertamente, alguna forma de coordinación global sería deseable en una sociedad poscapitalista. Pero las formas de coordinación global que existen en el presente están tan ligadas al capital y a la búsqueda de ganancia que ofrecen muy poca esperanza de solución Es cada vez más evidente que toda solución al problema del cambio climático sólo puede provenir de un cambio radical de la forma en que vivimos, y que el cambio no puede provenir de un Estado o de algún tipo de organismo mundial, sino sólo del rechazo del trabajo abstracto, de asumir nuestra propia responsabilidad por la forma en que vivimos[7].

El desafío conceptual y organizacional es poner al mundo al revés y trasladar las luchas particulares hacia afuera, contra y más allá; seguir el flujo del hacer contra y más allá de su rigidización como trabajo. La lucha en contra del capital es necesariamente la liberación del hacer de las cadenas de la abstracción. Allí donde la abstracción impone límites, vinculándonos al valor, el hacer es infinito, inacabado, un movimiento en contra y más allá de todos los límites.

¿Cómo se mueven las grietas? No lo sabemos. Cuando pensamos en cómo unir o propagar luchas particulares, se reafirma una y otra vez la tendencia a totalizar: el impulso a formar una organización regional, nacional o internacional para atraer todas las luchas

particulares y coordinarlas. Sin embargo, aunque esas organizaciones puedan ser útiles en suministrar contactos, la experiencia sugiere que no es mediante este tipo de organización como, de hecho, se unen las luchas: para que una lucha desborde en otra o actúe como la chispa que enciende otro fuego, lo que se necesita es una cierta resonancia, y esas resonancias no siguen líneas formales organizacionales y, a menudo, son difíciles de entender. Una grieta toca alguna falla estructural oculta y, entonces, abre otra grieta y se extiende: esto no puede ser planificado y comúnmente no puede ser previsto con ninguna exactitud Es más, en el capitalismo hay una falla estructural central, una falla que se manifiesta en las líneas contagiosas de la rebelión. La línea de la falla central no corre a lo largo de líneas territoriales —como pretende la teoría antiimperialista—, ni tampoco a lo largo de la división entre el capital y el trabajo —como lo propone la teoría tradicional—, sino a lo largo de la línea del antagonismo entre el hacer y el trabajo. Pero ésta es una línea de fallas que no es fácil de visibilizar y que es imposible de institucionalizar: es una línea que hacemos andando. En el mundo del hacer-en-contra-del-trabajo no existen las certezas, y, si las hubiese, serían encierros que habría que quebrar

El hacer es el movimiento
de la *mulier abscondita* contra
las máscaras
Somos la *mulier abscondita*
<tesis 28>;

La latencia es la sustancia de la revolución

Vivimos en las sombras, tras una máscara, nuestro hacer-en-contra-y-más-allá-del-trabajo es invisible, no reconocido ni siquiera por la teoría revolucionaria.

La máscara es la máscara del trabajo abstracto. La abstracción del trabajo, hemos visto, es la abstracción del sujeto, la imposición de una máscara, la transformación de las mujeres y los hombres en personificaciones. Los capitalistas se convierten en la personificación del capital, los trabajadores se convierten en las personificaciones del trabajo. El ser humano, con toda su imprevisible dimensionalidad, se reduce al hombre unidimensional, al trabajador con conciencia tradeunionista, al portador de

relaciones sociales.

Esta imposición de la máscara es muy real Es dolorosamente evidente en el momento en que un presidente o primer ministro, aunque haya comenzado como trabajador, indígena, negro o mujer, asume la máscara del político, del estadista. Todos tendemos hacia la personificación de nuestros roles en la sociedad: el profesor radical no menos que cualquier otro.

La máscara es una imagen teatral: el sometimiento de nuestro hacer al trabajo abstracto crea un teatro, un escenario en el que los personajes se mueven en una intensa actividad. Dirigimos nuestros ojos al escenario y vemos todo un complejo de conflictos: entre obreros y capitalistas, entre mujeres y hombres, entre gays y heterosexuales, entre otros Estos conflictos son reales, y también la compleja interacción de antagonismos reales entre los diferentes personajes. Analizamos estos conflictos, tratamos de comprenderlos en términos de los intereses estructurales comprometidos y olvidamos. Olvidamos que lo que estamos viendo es teatro, que estos personajes son sólo eso: personas obligadas a cumplir ciertos papeles. Olvidamos que hay un conflicto más profundo, el conflicto que crea al teatro, que obliga a las personas a ponerse sus máscaras. Ésta es la lucha por imponer la abstracción sobre el hacer cotidiano de sujetos activos, la lucha por subordinar el hacer concreto o creativo al trabajo abstracto (y, en consecuencia, al capital). Ésta no es una lucha que haya concluido al amanecer del capitalismo, sino una lucha que se repite diariamente. La obra teatral no es una construcción del siglo XVIII o XIX, sino una construcción de hoy, una muy frágil construcción. Por detrás de la lucha sobre el escenario hay una lucha anterior: la lucha por no salir a escena, por no someter nuestro hacer al trabajo abstracto, el deseo de los actores de arrojar sus máscaras aun estando en el escenario: la lucha, no de una identidad, sino contra la identificación. La revolución es una batalla no entre los personajes del escenario, sino entre los actores y sus máscaras.

En otras palabras, no puede haber una identidad completa entre los seres humanos y la posición estructural que ocupan en la sociedad, no puede ser que las mujeres y los hombres sean enteramente subsumidos en sus máscaras. La sola idea del hombre unidimensional significa que existe alguien que no es

unidimensional, alguien que puede criticar la unidimensionalidad. La pregunta, como siempre, es: ¿dónde está ese crítico? ¿Quién es? ¿Se trata del intelectual privilegiado al que se refieren Adorno y Horkheimer?[1] ¿O es el sustrato de los parias y los marginados, como argumenta Marcuse (1993: 285) en *El hombre unidimensional*? La respuesta más sencilla es, seguramente, que somos nosotros mismos los críticos de nuestra propia unidimensionalidad.

No somos tan unidimensionales como parecemos: detrás de nuestra unidimensionalidad aparece una crítica polifónica, polimorfa. Detrás de —o contra-y-más-allá— la personificación del trabajo abstracto se encuentra el hacedor, el audaz hacedor que baila. Debajo de la superficie de la dominación está hirviendo la rebelión Empujando en contra y más allá de la identidad, está la inquietud interminable de la antiidentidad. En el interior del salvaje-convertido-en-trabajador danza el salvaje-en-rebelión.[2]

La posibilidad del cambio radical depende, no de la gente que asuma sus máscaras —de que el proletariado asuma su papel revolucionario—, sino por el contrario, de la distancia extática entre la gente y las máscaras que ellas llevan, del hecho de que la gente existe no sólo en, sino también en contra y más allá de sus roles sociales.

La latencia: ésa es la sustancia de la revolución (véase Bloch, 1980).

La latencia es un tema constante en la literatura sobre la revolución y el sujeto revolucionario. Bajo las nociones identitarias del sujeto corre una corriente más oscura y más profunda. Los zapatistas usan el pasamontañas para llamar la atención sobre su invisibilidad. El de ellos es un movimiento de lo invisible e inaudible, de los sin rostro, sin voz. Son “los guardianes de la noche, los vigilantes de la sombra” (Sub Comandante Marcos, 10 de abril de 2006) [3] La mayor Ana María, en su discurso en la “reunión Intergaláctica" de 1996, describe al EZLN (1996) como:

La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren. El mañana que se cosecha en el ayer. Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que

ustedes ven. Detrás estamos ustedes.[4]

También en el movimiento de las mujeres la cuestión de la invisibilidad es central. Una parte importante de la lucha es contra la invisibilidad de la mujer, su invisibilidad en el pasado histórico y en la práctica cotidiana del presente o, más aún, su visibilidad sólo como objetos del deseo de los hombres, pero no como sujeto, no como persona. La rebelión es siempre rebelión contra la invisibilidad: no necesariamente contra la invisibilidad total, sino contra la invisibilidad como personas, como sujetos, como hacedores. De este modo, hasta las rebeliones en las prisiones, donde los internados son altamente visibles, pero sólo como objetos, pueden ser vistas como rebeliones contra su invisibilidad como personas[5].

Marx (1983: 214), en *El capital*, introduce la cuestión de la clase en términos de invisibilidad. Para comprender la relación entre "el poseedor de dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo" como una relación antagónica de clase, "abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera [de la circulación] instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigimos siguiéndoles los pasos hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel puede leerse: Prohibida la entrada, salvo por negocios" Es a la oculta esfera de la producción donde debemos ir para "descubrir el misterio que envuelve la producción de la plusvalía".

En este caso, la invisibilidad se refiere al hecho de que lo que sucede en la fábrica está oculto a la vista del público. Tenemos que dejar la superficie de la sociedad para comprender la realidad de las relaciones de clase. Pero hay algo más que eso: todo el argumento de Marx, con su énfasis sobre la superficie, sobre la personificación y las máscaras nos señala constantemente un sustrato oculto. En una sociedad en la que las relaciones entre los hacedores son establecidas mediante el intercambio de mercancías, las relaciones entre las personas se transforman en relaciones entre las cosas: las relaciones entre los productores existen en la forma de relaciones entre sus productos, y los productores mismos se vuelven invisibles o, más bien, aparecen como intercambiadores de cosas, como agentes de la circulación, pero no como productores y hacedores. Su subjetividad es invisible. Las personas como hacedores quedan enterradas bajo todo un edificio de formas sociales construido sobre

esta negación inicial del sujeto. A esto se refiere Marx cuando habla de fetichismo.

La teoría, entonces, es el descubrimiento de lo que está oculto. En otras palabras, la teoría es crítica, crítica de las formas que ocultan la actividad humana y, sin embargo, son generadas por esta misma actividad humana. La crítica es crítica *ad hominem*, recuperación de la subjetividad creativa escondida de las personas, o, dado que el sujeto al que se refiere la crítica es necesariamente un sujeto oculto, deberíamos decir que es una crítica *ad hominem absconditum.*

La teoría revolucionaria es parte de la lucha de lo que está oculto —el hacer— contra su propia invisibilidad. O quizá deberíamos hablar de la latencia más que de una total invisibilidad. El hacer es visible pero como trabajo abstracto Es la sustancia oculta o latente del trabajo abstracto. Los hacedores también son visibles, pero en la forma en que son visibles los actores sobre un escenario: como máscaras, como roles. El hacer y los hacedores existen en la forma de algo diferente, es decir, en el "modo de ser negados" Lo que vemos es su propia negación, así como en un actor sobre el escenario aparece su propia negación como persona, su representación como alguien que no es. Detrás de la máscara hay una fuerza latente, una amenaza, un potencial.

La latencia no es ausencia, pero, por supuesto, si algo está oculto o latente, entonces, no estamos absolutamente seguros de que esté ahí. Construir sobre eso que está latente conlleva un elemento de riesgo, un grado de incertidumbre inevitable: la rebelión siempre surge de lo invisible pero, precisamente porque es invisible, no podemos conocer con seguridad la fuerza de la rebelión y ni siquiera si ésta existe. Por el otro lado, insistir en algún tipo de certidumbre mensurable simplemente excluiría lo latente de la consideración y nos condenaría a un falso encierro en lo visible.

La latencia no es marginalización. Algunas veces, se supone que enfatizar la latencia de lo invisible es ver la lucha como si proviniera de los márgenes invisibles de la sociedad[6]. Nuestro argumento es, exactamente, lo opuesto: lo invisible es la fuerza creativa que está en el mismo centro de la sociedad. Lo latente es el hacer que existe en el modo de ser negado, en la forma del trabajo abstracto[7].

Detrás de la máscara se encuentra la *mulier abscondita*

¿Qué o quién está tras la máscara? ¿Qué o quién es lo que existe en la forma de ser negado, como amenaza, como potencia?

Tras la máscara no hay un sujeto puro, el alma bella. El actor está dañado por el papel que desempeña. El rostro que ha sido sometido a la fuerza por una máscara se oculta también porque ha sido desfigurado: arranca la máscara y hallarás un rostro deformado por la máscara y por su resentimiento hacia la máscara[8] No hay un noble salvaje oculto bajo los quinientos años de discriminación y opresión; no hay una mujer perfecta en espera de ser reconocida cuando se elimine la dominación masculina, no hay un hacer puro oculto bajo el trabajo abstracto. Pero eso no significa que el sujeto pueda ser reducido a la máscara. El hacer existe en la forma del trabajo abstracto, pero existe, en consecuencia, como resentimiento-de, como tensión-contra, rebelión-contra el trabajo abstracto, como amenaza, como potencia: una figura sutil y sombría, pero crucial, extáticamente diferente de la forma en la que existe, diferente de la máscara que lleva.

Este es el problema teórico y práctico: esta figura sutil y sombría, diferente de la máscara y desfigurada por ella. El trabajador no constituye simplemente una posición estructural, un portador de relaciones sociales, un vendedor de fuerza de trabajo. Si lo fuera, la revolución sería impensable (o quizá tan aburrida que ni valdría la pena pensar en ella) Pero tampoco es el héroe revolucionario rompiendo las cadenas que ha sido descrito por generaciones de románticos "realistas" socialistas. La respuesta de Lenin al problema fue romper el sujeto en dos: por un lado, el trabajador limitado a una conciencia estructural tradeunionista; por el otro, el revolucionario como héroe portador de la verdadera conciencia a los trabajadores. El problema con esta argumentación es que conlleva una relación autoritaria entre los líderes y las masas con lo cual, simplemente, desplaza el problema del *alma bella* hacia los dirigentes ¿Cómo adquieren los líderes la verdadera conciencia?

¿Qué o quién es, entonces, esta figura sutil y sombría? ¿Se trata de una única figura (por ejemplo, la clase obrera) o de muchas (trabajadores, mujeres, gays, negros, indígenas)?

Aquí tenemos un problema con el lenguaje. No existe realmente un nombre para la figura —o figuras— sutil y sombría tras la

máscara. Si la denominamos clase obrera esto es confuso, simplemente porque el término no hace diferencia entre la máscara identitaria —una clase obrera definible— y la figura sutil y sombría antiidentitaria en las sombras detrás de ella. Lo mismo podría decirse de cualquier otra máscara que se elija; mujeres, gays, negros u otros. Nombrar es identificar, y lo que aquí nos concierne es lo que va en contra y más allá de la identidad. El movimiento de la antiidentidad es, necesariamente, una revolución sin nombre[9] Para hablar de ella necesitamos algún tipo de nombre, pero tiene que ser un nombre que sugiera su propia inadecuación. Adorno habla del movimiento de la no identidad, Bloch del todavía no: ambos son conceptos negativos, conceptos inquietos que apuntan en contra-y-más-allá.

La dificultad de nombrar ha estado siempre presente en la religión, como lo señala Bloch Dios, como creador, es incognoscible y, propiamente, innombrable, un dios oculto, latente, *deus absconditus*. Si decimos que no hay dios, hay dos posibilidades. O bien decimos que si no hay dios tampoco hay nada incognoscible ni innombrable y, entonces, todo puede ser identificado, se puede dar un nombre a todo. Pero, entonces, rompemos con la creación y ponemos en su lugar un mundo positivista, estructuralista y, en última instancia, recursivo. Éste es el mundo medido y finito del trabajo abstracto, el mundo de las definiciones y clasificaciones. La alternativa es plantear que si dios no existe, entonces, somos los únicos creadores, nosotros somos los que empujamos todo el tiempo en contra-y-más-allá de lo que es, somos el impulso contra la identidad, la fuerza de la antiidentidad y, en consecuencia, incognoscible, innombrable. La antropologización de la religión, el reemplazo de dios por los seres humanos, no significa que *deus absconditus* sea reemplazado, por una persona conocida o identificare, sino más bien que el lugar del dios latente y oculto es tomado por un ser humano latente y oculto, *homo absconditus* (véase Bloch, 1980: vol III, capítulo 53) La figura tras la máscara es, por supuesto, *homo absconditus*, el hombre oculto: oculto porque está reprimido, oculto porque es creador, oculto porque está incompleto en su devenir. Éste es el hacedor, reprimido, no devenido, in-finito, indefinible.

¿No debería ser la *mulier abscondita*, la mujer oculta? Por

supuesto. Por *homo* se entiende claramente al *hombre en* sentido de ser humano: es un caso en que el hombre abarca a la mujer, el *él* incluye a la *ella*. Pero, como todos hemos tomado conciencia en los últimos treinta años, ésta es una expresión lingüística de la supresión social de las mujeres. La subjetividad identitaria es una subjetividad dominada por los varones; el sujeto identitario es indudablemente un *él* con muchas de las características asociadas a la masculinidad. La crisis del *él* y las críticas a la subjetividad masculina pueden ser consideradas como parte de una crisis más general de la subjetividad identitaria y, en última instancia, de la crisis del trabajo abstracto. El hacedor no es del mismo género que el trabajador. El hacer conlleva un concepto mucho más rico de la actividad humana, la actividad variada y multiforme tradicionalmente asociada con las mujeres, antes que la más estrecha y monotemática actividad típica de los hombres. Si debemos asignarle un género al hacedor, entonces, evidentemente, deberíamos pensarla como una *ella* antes que como un *él* es la *mulier abscondita*.

Esto corresponde a un cambio real en la composición de la lucha anticapitalista que ha sido señalado a menudo. Mientras que el mundo tradicional del movimiento obrero, de los sindicatos y de los partidos revolucionarios es evidente que está fuertemente dominado por los hombres, las mujeres juegan un papel mucho más obvio en la nueva ola de luchas anticapitalistas: ya sea las luchas por el agua en las ciudades latinoamericanas, las luchas contra la destrucción de la naturaleza, las luchas contra la guerra o la luchas de la alterglobalización por otro mundo. Y es imposible pasar por alto el papel del movimiento de las mujeres en la apertura de una nueva concepción de lo que significa la lucha, las formas de organización, el concepto del tiempo y del cambio.

Pero ¿necesitamos asignar un género a nuestra figura sutil y sombría? Para la exposición, es más fácil hacerlo así: *esto* no resolvería el problema porque estamos hablando de la subjetividad humana, y *él o ella* (o el uso cada vez más generalizado de la arroba) tampoco lo resuelven, porque esto sugiere un pronombre que reclama ser atemporalmente correcto, pero al hacerlo oculta un verdadero cambio en la composición de género del sujeto. Hay un sentido en que el trabajador realmente es un *él* y la hacedora

realmente es una *ella*, de este modo, cuando hablamos de la rebelión del hacer contra el trabajo estamos hablando de un movimiento real de *ella* contra *él*. Donde sea necesario usar el pronombre, nos referiremos a los trabajadores como *ellos y a* las hacedoras como *ellas*. Sin embargo, la misma división de las personas en dos géneros claramente definidos es parte del proceso más general de identificación, un aspecto del mundo del trabajo abstracto. La sustitución de un género por otro, en consecuencia, no es realmente la respuesta. Nuestra figura sutil y sombría, el sujeto antiidentitario, es también un sujeto antigénero, un movimiento en-contra-y— más-allá de la división de la sociedad en dos géneros claros. Marge Piercy, en su novela *Mujeres en el límite del tiempo* (1976), usa el término *per como* un pronombre para representar el sujeto sin género, pero esto se refiere a una sociedad imaginaria en la que las divisiones de género están realmente superadas[10] Quizá, entonces, deberíamos decir que, simplemente, tras el *él* de la máscara, se encuentra una figura sutil y sombría que es *ella*, pero esta *ella* no es un género diferente, sino la crisis de la *eidad con* un él o una ella antepuestos, la crisis del dimorfismo sexual, la rebelión erótica de la perversidad polimórfica (véase Marcuse, 1983).[11]

Nosotros, los esquizofrénicos y reprimidos, somos el sujeto revolucionario

La figura sutil y sombría —la *mulier abscondita*- somos, sencillamente, *nosotros* Es un nosotros, debido a que el uso de la tercera persona, ya sea él, ella o ellos, nos excluye, y escribimos y leemos no desde afuera del problema de cómo cambiar el mundo, sino desde dentro de él. La tercera persona identifica, aun si es un *ellos* vago, debido a que traza una línea definitoria que nos excluye [12]. *Nosotros*, por el otro lado, es abierto, es una pregunta[13]. Nosotros podemos ser un nosotros definitorio, identitario —nosotros los profesores universitarios, nosotros los irlandeses, nosotros los hombres—, pero no es necesariamente así: sin una calificación, el nosotros es indefinido y abierto. Decir que nosotros somos el sujeto, la figura sutil y sombría tras la máscara, es también decir que la teoría no puede ser separada de la práctica: el nosotros que leemos o escribimos este libro no estamos solamente reflexionando sobre cambiar el mundo, no estamos teorizando sobre eso como si pudiera ser algo separado de nosotros: nos guste o no, somos parte del

proceso, nuestra lectura o escritura es parte del movimiento.

En inglés el término nosotros (*we*) no tiene género; no estamos divididos de antemano en dos campos genéricos. El *nosotros* de la figura sutil y sombría, sin embargo, no es sólo sin género, sino antigénero, opuesto a las divisiones genéricas de la máscara.

Y dado que el mundo dividido en géneros de la máscara es un mundo dominado por uno de esos géneros, quizá lo que necesitamos es un nosotras, con un acento femenino. En las lenguas en que el nosotros tiene una caracterización genérica —como el español con su nosotros y nosotras—, es evidente que nosotras es una mejor caracterización de la figura sutil y sombría, una nosotras comprendida quizá no como afirmación de femineidad, sino como rebelión contra la masculinidad.

Nosotros —las nosotras-hacedoras que estamos detrás la máscara-del-trabajador— somos plurales: no en el sentido de un grupo definido o colectividad, sino en el sentido de un flujo abierto. Fluimos dentro de ustedes (y de ellos): "detrás estamos ustedes", como lo dicen tan hermosamente los zapatistas. Fluimos unos en otros porque nuestro hacer —todos nuestros haceres— forman parte del flujo social del hacer, ése entretejido de haceres conscientes o inconscientes, planificados o no, estrechamente entrelazados o con hilos sueltos, que constituyen nuestra socialidad.

No somos una masa homogénea, lejos estamos de serlo. Tampoco somos una multitud de diferencias. Somos más bien la rebelión del hacer contra el trabajo abstracto, la rebelión de la heterogeneidad contra la homogeneización, la rebelión de la diferencia contra la contradicción[14] la rebelión del *más-allá* contra y más allá del mero estar *en contra. La* abstracción del hacer en trabajo es su homogeneización: se logra mediante la imposición de la equivalencia sobre actividades no equivalentes. La lucha del hacer contra el trabajo es una rebelión contra esta homogeneización, una afirmación de la diferencia de nuestros hace res, un intento de romper a través del antagonismo binario del capital y emancipar nuestros haceres de la abstracción impuesta mediante el dinero. La heterogeneidad no es una característica ontològica, es más bien nuestra lucha contra la abstracción del trabajo y es central a esa lucha.

El heterogéneo empuje hacia el más allá no es un impulso que

lleva de la socialidad al individualismo, no es un impulso más allá del flujo social del hacer, aunque pueda parecerlo Es, más bien, un impulso en contra y más allá de una forma particular de socialidad, en contra y más allá de la síntesis social del capital, hacia una forma diferente de socializad. Una forma que ya no sería una síntesis social, una socialidad que abriría en vez de cerrar: no, entonces, un plan central, sino un flujo social de entrelazamientos y de hilos sueltos. No hay razón por la que, con nuestra capacidad social para suministramos los elementos básicos para la vida —con el actual desarrollo de las fuerzas productivas, para decirlo en un lenguaje más antiguo—, no podamos vivir muy felices con un entretejido social que tenga muchos elementos desordenados y terminales libres, actividades heterogéneas que no conduzcan en forma obvia alguna a un beneficio social reconocible, o donde el único beneficio social directo sea la libertad de hacer cada uno lo suyo propio.

Somos, inevitablemente, un *nosotros* autodividido, autoantagónico. Vivimos en una sociedad autoantagónica, una sociedad dividida en clases. Si considerásemos la contradicción o la división central de esta sociedad como la contradicción entre el trabajo y el capital, entonces, sería posible imaginar la sociedad como dividida en dos grupos separados y antagónicos: la ciase obrera y la clase capitalista. El antagonismo social, entonces, sería exterior a cada uno de nosotros. Sin embargo, si decimos que el antagonismo entre el trabajo y el capital es sencillamente la expresión superficial de un conflicto más profundo, el que existe entre el hacer concreto y el trabajo abstracto, se evidencia de inmediato que el antagonismo social corre a través de cada uno de nosotros. Todos y cada uno de nosotros somos, al mismo tiempo, hacedores y trabajadores abstractos (aunque no tengamos una relación directa de empleo) Somos, todos y cada uno, las máscaras y la figura sutil y sombría detrás de la máscara. Somos, todos y cada uno, el él-hombre — ¿o la eIIa-mujer?— de la máscara y la ella antigénero de la figura sutil y sombría. Cuando decimos que el hacer existe como resentimiento-de, como tensión-contra, rebelión-en— contra del trabajo abstracto, como amenaza, como potencia, estamos hablando de nuestro antagonismo interno: existimos como resentimiento-de, tensión-contra, rebelión-contra nosotros mismos,

como amenaza, como potencial.

Aquí no se parte del supuesto de que las personas son básicamente *buenas*, la figura oculta está desfigurada en cualquiera de sus formas por la máscara impuesta por el capital. Nuestro argumento es más bien que en una sociedad basada en el antagonismo de clases, estamos todos impregnados por este antagonismo, somos todos autocontradictorios, estamos internamente partidos por la lucha entre la reproducción de las relaciones capitalistas y el impulso a-rehusar-y-crear. La lucha de clases significa tomar posición en este conflicto que existe tanto dentro como fuera de nosotros mismos.

¿Queremos decir que no hay diferencias entre un capitalista y un trabajador? No. Ellos usan máscaras diferentes ¿Y detrás de las máscaras? Detrás de las máscaras no hay un verdadero ser humano puro, sino, simplemente, una figura sutil y sombría desfigurada por —y en tensión con— la máscara. Allí donde la máscara sea cómoda, habrá poco incentivo para rebelarse contra ella: esto no significa que el dueño del capital se reduzca por entero a su máscara, empero es improbable que se rebele con firmeza contra ella. Ciertamente, Engels, aunque era un capitalista, tomó la posición de la lucha contra el capital, pero hay relativamente pocos ejemplos de esto. Donde la máscara sea incómoda o insoportable, la fuerza de la rebelión contra ella será mucho más fuerte. Por eso el trabajador tiene muchas más razones para rebelarse contra la máscara que el capitalista. La tensión entre la máscara y la figura sutil y sombría existe en ambos casos, pero con una diferente intensidad. La división de clase —el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto— los atraviesa a ambos, pero de diferente forma.[15]

De modo similar, se podría decir que, aunque muchos hombres se rebelen contra la división de género y la máscara masculina, las mujeres tienen más razones para hacerlo. Lo mismo sucede con el racismo: no se necesita ser negro para ser antirracista, pero la intensidad de la reacción contra el racismo es probablemente mayor. Así podemos seguir pensando en más casos ¿Significa esto, entonces, que deberíamos concebir a la sociedad capitalista como estructurada por todo un espectro de diferentes conflictos, no sólo de clases, sino también todo tipo de conflictos de carácter no clasista? En el nivel superficial —y real— de las máscaras, así se da,

por cierto, la situación: en esta esfera hay todo tipo de formas en las que se puede comprender el conflicto. Siempre está, sin embargo, la cuestión anterior de qué es lo que genera las máscaras, qué produce las diferentes identidades que entran en conflicto, como varón o mujer, blanco o negro Esto nos trae de vuelta al antagonismo fundamental de la organización de nuestro hacer entre el trabajo abstracto y el impulso —sutil y sombrío— hacia un hacer autodeterminado Es la represión del hacer por el trabajo abstracto lo que genera al varón y la mujer, al blanco y el negro como identidades, como máscaras conflictivas. No es que el conflicto de género, por ejemplo, deba ser agregado o sumado al conflicto de clase para entender la sociedad: más bien podemos decir que el mismo concepto de una división binaria de géneros entre hombres y mujeres es el producto de la abstracción del hacer en trabajo. En este sentido, el conflicto entre el hacer y el trabajo es anterior a otros conflictos.[16]

Somos los hacedores-contra-el-trabajo, el verdadero proletariado. Somos los hacedores-contra-el-trabajo, las sombras-contra-las-máscaras. Seamos trabajadores o capitalistas, mujeres u hombres, negros o blancos, estamos autodivididos, autoantagónicos, aunque la intensidad y la naturaleza del antagonismo difiere de acuerdo con el rol que rechazamos o aceptamos, o rechazamos-y-aceptamos. Somos frágiles, inestables, situacional o temporalmente esquizofrénicos. Adoptamos una personalidad en una situación, otra en una situación diferente. En un momento somos un hacedor en rebelión contra el trabajo, en otro somos un trabajador dócil y obediente Esta mutabilidad, a menudo vista como una anormalidad o hasta como una traición al movimiento, en realidad es muy normal. El antagonismo entre el hacer y el trabajo está constantemente cambiando. Somos todos autoantagónicos, pero el antagonismo no es estable en el tiempo: ciertas situaciones —la composición de las relaciones sociales que nos rodean— ponen en evidencia uno u otro aspecto de este antagonismo. Así, el entrenamiento militar está diseñado para fortalecer la máscara y suprimir todo tipo de impulso oculto hacia la humanidad, y el ejército es una situación que fortalece este proceso. Lo mismo puede decirse de la disciplina fabril y de la fábrica, y, más aún, de todo tipo de disciplina institucional y de cualquier institución. El partido

también: el partido revolucionario crea situaciones o contextos en los que adoptamos un cierto rol o máscara y suprimimos nuestro impulso hacia el hacer creativo (Este papel, esta máscara del militante o del revolucionario profesional está en crisis ahora).

¿Esto significa que toda forma de institucionalización crea un rol o una máscara que desfigura y congela? El hacedor-en-rebelión, el rebelde, el joven iracundo, la feminista, pueden fácilmente convertirse en un papel, una imagen que se congela y define a la figura sutil y sombría que se mueve detrás. La lucha contra el rol puede ser considerada como una lucha por la autenticidad, pero la autenticidad puede también volverse un rol, una nueva identidad que se congela[17]. La sociedad capitalista, una sociedad caracterizada por la abstracción del hacer en trabajo, genera constantemente estos papeles y los arroja sobre nosotros: ahí va el teórico revolucionario, ahí está el militante. Queremos oponemos a ellos con autenticidad, con sinceridad, para dar cuerpo a la figura sutil y sombría al acecho tras esos roles. Pero la figura sutil y sombría en las sombras sigue siendo eso, misteriosa, oscura, negativa, un rechazo a las máscaras que se les pone a la fuerza: ella/nosotros no podemos ser una identidad alternativa. La figura sutil y sombría es un grito, una pregunta, una crisis, una amenaza, un potencial, un nosotros, un flujo. El hacer fluye: cualquier definición de éste será una abstracción. La lucha contra las máscaras se mueve más rápido que el concepto: todo intento por fijarla dándole una definición contribuye involuntariamente a su recaptura.

Toda institucionalización de la lucha es problemática, simplemente porque hay un flujo de la lucha que no respeta los límites institucionales, aunque puede ser entorpecido por ellos Esto no es sólo un problema de organización partidaria. A veces tendemos a pensar que el rechazo al partido como una forma de organización resuelve todos los problemas, pero muchos de éstos se reproducen en la institucionalización de formas de lucha no partidarias. La institucionalización busca dar un cierto curso a la lucha, pero la lucha misma tiene una dinámica que no es fácil de canalizar. Tratamos de darle forma como la Otra campaña, por ejemplo, y la lucha surge en otras formas que no se adecuan a nuestros preconceptos institucionales. Las formas de la organización

necesitan ser abiertas y flexibles para evitar crear identificaciones que entorpecen el movimiento de la lucha. La única forma en que podemos fortalecer la subversión es constantemente subvirtiéndola.[18]

Somos reprimidos. La figura sutil y sombría detrás de la máscara es una figura reprimida. Nuestro punto de partida, nuestro eje en tomo al cual gira la relación entre el hacer útil o concreto y el trabajo abstracto, es una relación de represión. Nuestro potencial, nuestro poder hacer, nuestra capacidad para determinar socialmente nuestro hacer son un potencial, un poder y una capacidad reprimidos Existimos en el modo de ser negados, como máscaras. Si existimos en el modo de ser negados, no existimos fuera de esa negación, pero no estamos totalmente subsumidos en esa negación: decir que existimos en el modo de ser negados es decir que existimos también en el modo de negar esa negación; esta doble negación no nos conduce a un nosotros positivo, sino a un nosotros extático, un nosotros en rebelión.

La revolución, entonces, es el retorno de lo reprimido (véase Marcuse, 1983: 31) No sólo de los sectores reprimidos de la población —proletarios, mujeres, indígenas, negros, y otros—, sino de lo que es reprimido dentro de nosotros mismos Es la rebelión de lo que existe en contra y empuja más allá Es la rebelión del hacer creativo que existe contra la determinación ajena y empuja más allá hacía la autodeterminación social. Pero el hacer creativo no es sólo la creación de lo que existe fuera de nosotros, sino la autocreación, la creación de nuestra propia sexualidad, nuestra propia cultura, nuestro propio pensamiento y sentimientos.

El retorno de lo reprimido no se refiere sólo a lo reprimido conscientemente, sino al inconsciente reprimido. La figura sutil y sombría tras la máscara no es sólo invisible e inaudible —sin voz, sin rostro, como dicen los zapatistas —, sino también, en parte al menos, inconsciente. No conocemos nuestro potencial reprimido. El impulso de la antiidentidad es un movimiento constante más allá del concepto; constantemente va más allá de nuestro conocimiento consciente.

La teoría y la práctica revolucionarias, entonces, no pueden ser pensadas en términos de aportar conciencia al pueblo (o a la clase obrera) Tampoco tiene sentido pensar en los límites de la acción

política en términos de la conciencia de las personas. Nuestra conciencia es altamente contradictoria, una multiplicidad de saberes, de vagas conciencias, de intuiciones y reacciones contra. La política de aportar conciencia es parte del mundo de las máscaras, el mundo de las identidades. El impulso de nuestra figura sutil y sombría —un grito, una pregunta, una crisis, una amenaza, un potencial, un nosotros, un flujo— contra la máscara no puede ser comprendida en términos de aportación de la conciencia. Es mucho más una cuestión de sacar afuera lo que ya está presente en forma reprimida y contradictoria. La tarea es como la del psicoanalista que trata de hacer consciente lo que está inconsciente y reprimido. Pero no hay un psicoanalista ubicado fuera del sujeto: el psicoanálisis sólo puede ser un autoanálisis colectivo. La única terapia posible es la autoterapia.

Esto conlleva una política, no de hablar, sino de escuchar, o mejor, de hablar-escuchar. El proceso revolucionario es un llegar—a-la-erupción colectiva de volcanes sofocados. El lenguaje y el pensamiento de la revolución no pueden ser una prosa que considere a los volcanes como montañas: es necesariamente una poesía que concibe a las montañas como volcanes, una imaginación que alcanza hacia pasiones invisibles, capacidades invisibles, saberes y poder-hace res invisibles, dignidades invisibles Esta es una política dialógica en lugar de la política-de-hablar monológica del movimiento revolucionario tradicional. Pero es más que eso, pues un diálogo podría ser un diálogo entre máscaras, y de lo que estamos hablando aquí es de un diálogo en el que cada uno trata de ver, de oír y tocar las figuras sutiles y sombrías que están detrás de la máscara. Es una cuestión de sentir y de intentar tocar valores ocultos. La teoría revolucionaria, entonces, se mezcla con el arte, el teatro, la música y la poesía: todos, en su mejor momento, son intentos por romper el mundo de las máscaras y dar voz y tocar las pasiones y las dignidades que yacen abajo. La práctica revolucionaria siempre se ha mezclado con el arte, pero quizá nunca tanto como en los últimos años, donde la expresión artística y teatral ha pasado a formar una parte integral de cualquier manifestación de protesta: los zapatistas o el Ejército Payaso Rebelde Insurgente Clandestino[19] son sólo dos de los miles de ejemplos que se arremolinan en mi mente.

Tocar los nervios escondidos no es una cuestión solamente del proceso racional, un proceso de discusión o aprendizaje racional Es una búsqueda de lo que ya está presente, un oír los "discursos ocultos"[20] Esto no significa que sea un proceso irracional; por el contrario, el núcleo fundamental es una crítica racional. Vivimos en "un mundo encantado y distorsionado" (Marx, 1981: 1052) en el que nuestra subjetividad, nuestro poder hacer, está oculta por las relaciones reificadas generadas por la organización de nuestro hacer como trabajo abstracto. La crítica racional de estas formas reificadas es central para el descubrimiento de la figura sutil y sombría, del flujo del hacer que se rebela contra su represión. Pero la reflexión teórica cobra fuerzas sólo como una parte de la lucha general.

El hacer disuelve
la homogeneización del tiempo
<tesis 29>;
El tiempo-reloj está en crisis

El trabajo abstracto es inseparable del tiempo abstracto. La crisis del trabajo abstracto es también la crisis del tiempo abstracto. A cierto nivel, es una crisis permanente: somos la crisis permanente del tiempo del trabajo abstracto, con nuestros rechazos, nuestras pasiones, nuestras intensidades. El tiempo-del-hacer existe en la forma del tiempo-reloj, pero también existe contra y más allá de ese tiempo. La transformación de la lucha contra el tiempo en una lucha sobre el tiempo, tal como lo señaló Thompson, nunca fue concluida. Los sindicatos comenzaron la lucha sobre la extensión de la jornada laboral, pero la lucha sobre la puntualidad y, sobre todo, sobre la permeabilidad de la jornada laboral es una lucha que es inseparable de la imposición del trabajo capitalista. Quienes son pagados para pasar sus días trabajando para otro siempre tratan de hallar formas de imponer su propio ritmo, de crear espacios para soñar, para hablar con sus amigos, para fumar un cigarrillo o comer algo, hacer lo que sea. Algo de esto se refleja en las disputas contractuales —sobre la extensión de las pausas laborales para el té o el café, por ejemplo—, pero gran parte de esto se pelea en un ámbito individual o colectivo que depende de su invisibilidad para que sea efectivo. Un aspecto importante de la administración capitalista es cerrar estos momentos creados por los trabajadores.

Por supuesto, la crisis permanente del tiempo— reloj no se limita al lugar del trabajo. Nuestras vidas, nuestras pasiones, la forma en que nos relacionamos con nuestros amigos: todo está ligado al tiempo vivido, tiempo-del-hacer, a la silenciosa lucha cotidiana por otras formas de vivir, otras formas de hacer y relacionarse.

Sin embargo, ¿hay algo más que una crisis permanente del tiempo-reloj?, ¿algo más que lo crónicamente inacabado en el sometimiento a los ritmos capitalistas? ¿Podemos decir que hay ahora una intensificación de la crisis del tiempo-reloj?

Thompson, como hemos visto, muestra cómo la lucha por establecer el capitalismo significó una larga lucha por imponer un nuevo concepto del tiempo. La lucha de clases fue la lucha entre dos tiempos, entre dos conceptos y prácticas del tiempo: uno, centrado en nosotros, nuestro hacer, nuestro vivir, y el otro, un tiempo cuantitativo, medido, objetivo, que se abstrae completamente de nuestras vidas e intereses. Argumenta también que, a medida que el capitalismo se va estableciendo, al menos en los países más *desarrollados*, existe una generalizada internalización del tiempo abstracto, que la lucha se enfoca en las cuestiones cuantitativas del tiempo en lugar de sobre la cualidad del tiempo mismo. Sin embargo, luego de subrayar el rol del puritanismo en imponer la internalización del tiempo-reloj, Thompson (1967: 95) pregunta:

Si el puritanismo fue la parte necesaria del *ethos* del trabajo que permitió al mundo industrializado romper con las economías asoladas por la pobreza del pasado, ¿la evaluación puritana del tiempo comenzará a descomponerse a medida que se alivien las presiones de la pobreza? ¿Ya se esta descomponiendo? ¿Comenzarán los hombres a perder esa urgencia incansable, ese deseo de consumir el tiempo en función de un fin, que la mayoría de las personas llevan puesto como se pone un reloj en sus muñecas? [] Pero si el registro del uso del tiempo en función de un fin pierde su carácter compulsivo, entonces, los hombres tendrían que reaprender algunas de las artes de vivir perdidas en la revolución industrial: cómo llenar los intersticios de sus días con relaciones personales y sociales enriquecidas, más ociosas; cómo romper una vez más las barreras entre el trabajo y la vida.

¿Existe, entonces, una descomposición del tiempo-reloj? Si así fuera, entonces ¿por qué? ¿Se trata de un relajamiento de las

presiones de la pobreza, como sugiere Thompson? ¿O de alguna otra razón? ¿Qué significaría una descomposición del tiempo del reloj? Este autor sugiere que un elemento central sería la ruptura de las barreras entre el trabajo y la vida. Sin embargo, podríamos verlo de una manera totalmente diferente, es decir, como la extensión del dominio del tiempo del reloj. En este sentido, Virno, Hardt y Negri argumentan que hay una extensión de la disciplina del tiempo de trabajo hacia la totalidad de las 24 horas del día. De esta manera, Virno (2003: 102) dice: "Para la multitud posfordista cada vez hay menos diferencia cualitativa entre tiempo de trabajo y de no-trabajo" ¿Adonde nos lleva esto?

Lo que planteamos en este libro es que estamos atravesando una crisis del trabajo abstracto y que esto transforma el significado de la lucha de clases. En esta transformación de la lucha de clases, la cualidad —y no sólo la cantidad— del tiempo se convierte nuevamente en un punto central y abierto de conflicto. En la medida en que la realidad y el concepto de la lucha de clases estuvieron dominados por el conflicto entre el trabajo abstracto y el capital, la cualidad del-tiempo no fue puesta en cuestión. No podía serlo, simplemente, porque la abstracción del hacer en trabajo es inseparable de la abstracción del tiempo. Sólo con la crisis del trabajo abstracto es que la cualidad del tiempo pasa al primer plano y nuevamente se hace evidente que la lucha de clases puede —y debe— ser concebida no sólo como un conflicto cuantitativo sobre el tiempo, sino como un conflicto cualitativo, o sea, como un conflicto entre dos diferentes conceptos y prácticas del tiempo Existe *su* tiempo, el tiempo del capital: la abstracción del tiempo de nuestras vidas, la negación por el tiempo de nuestra humanidad. Y existe *nuestro* tiempo, un tiempo que se desprende de nuestras vidas, no un tiempo-en— el-que vivimos, sino un tiempo-como-el-que vivimos. Su tiempo contra el nuestro; nuestro tiempo contra el de ellos: ése es el conflicto, y es ahora un conflicto abierto e intenso presente en cada momento de la existencia. Para nosotros, el desafío es romper su tiempo, disparar contra los relojes[1]. Pero ¿qué es nuestro tiempo, y cómo podemos alimentarlo de modo tal que rompa con el tiempo de ellos? Los siguientes puntos tratan de sugerir un camino.

Nuestro tiempo rompe la duración

En la famosa historia de Mary Shelley (2001), el doctor Frankenstein crea una criatura, y ésta adquiere una existencia independiente, una existencia que para perdurar no depende de la actividad de su creador. En otra historia, “Las ruinas circulares", de Jorge Luis Borges (2005a: 63-76), un hombre crea otro hombre, pero no en un laboratorio, sino en sus sueños. El hombre creado tiene toda la apariencia de un hombre normal, con una existencia independiente y perdurable, pero, en realidad, sólo lo mantiene vivo la constante actividad creativa, el sueño del primer hombre. En ninguno de los dos casos, la existencia del ser creado es una ilusión, pero en el segundo caso su duración sí es una ilusión: su existencia depende en cada momento de la actividad creativa del soñador.

Con frecuencia, se toma la historia de Frankenstein como una metáfora del capitalismo. Hemos creado una sociedad que está más allá de nuestro control y que amenaza destruimos; la única forma en que podemos sobrevivir es destruyendo esa sociedad ¿Es posible concebir el capitalismo más bien en los términos del cuento de Borges? Hemos creado una sociedad que parece estar completamente por fuera de nuestro control, pero que en realidad depende de nuestro acto de recreación constante. El reto no es destruir esa sociedad, sino dejar de crearla. El capitalismo existe hoy no porque lo hayamos creado hace cien o doscientos años, sino porque lo creamos hoy mismo. Si mañana nosotros no lo creamos, no existirá.[2]

Nosotros creamos el capitalismo ¿Podemos decir que su existencia depende en cada momento de nuestro acto continuo de creación?

La crítica es el punto de partida para combatir la duración donde ésta reside, es decir, en la separación entre el sujeto y el objeto. Si la criatura de Frankenstein tiene una permanencia, es porque se ha separado de su hacedor, mientras que la criatura en el cuento de Borges no disfruta de la misma separación del soñador. En ambos casos, el sujeto-creador es negado y olvidado, pero en el último caso la dependencia real del objeto respecto del sujeto continúa. En el capitalismo también, el sujeto-creador es negado y olvidado, la mercancía, para citar el segundo párrafo de *El capital* de Marx (1983: 43), “es, en primer lugar, un objeto exterior” El método de la crítica de Marx ataca la autopresentación de la

mercancía como independiente de su productor, considerando que su valor depende del trabajo que la creó. La mercancía se presenta como independiente de nosotros, nos niega y nos olvida, pero, en realidad, es nuestra creación y no existiría si nosotros, mediante nuestro trabajo, no la hubiéramos creado. La crítica, para Marx, es una crítica genética, el intento de comprender los fenómenos en términos del hacer que los produce. La teoría del valor-trabajo es esa crítica. En su núcleo fundamental, la teoría del valor-trabajo nos revela que: "La mercancía niega nuestro hacer, pero nosotros la hicimos" De esta manera, se restaura al sujeto —nuestro hacer— al centro del cuadro. El objeto afirma ser independiente del sujeto, pero, de hecho, depende del sujeto.

La crítica restaura al sujeto en su centralidad. A través de la crítica, los humanos decimos: "Somos los creadores negados, pero rechazamos esa negación. Todos los fenómenos sociales existen porque nosotros los hemos hecho: el dinero o el Estado son productos humanos al igual que el automóvil. Dependen de nuestra creación para su existencia. Y si nosotros los hemos construido, nosotros podemos también cambiarlos".

Sin embargo, todavía existe un interrogante. Hemos creado el mundo social que nos rodea, pero ¿estamos cautivados por nuestras propias creaciones (Frankenstein) o ellas dependen de nuestra constante recreación (Borges)? ¿Tenemos que distinguir entre algunas creaciones (por ejemplo, el Estado, el dinero) y otras (como los automóviles, por ejemplo)?

El dinero es una forma de las relaciones sociales, una forma en la que nos relacionamos entre nosotros. Cuando compramos algo y pagamos con dinero, establecemos una cierta forma de relación con el productor del objeto que compramos. Si robamos la cosa, establecemos un tipo diferente de relación con él, y si la recibimos como un regalo será una relación diferente. El tipo de relación que establecemos no depende de la cosa comprada, robada o recibida, ni de la materialidad del dinero considerado (billetes o monedas) Cuando decimos que el dinero es una forma de relaciones sociales, decimos, entonces, que es una forma que crearnos y recreamos, una forma que depende no sólo de nuestra creación inicial, sino de nuestra constante recreación. Lo mismo puede decirse del Estado o del capital.

¿Es un automóvil, entonces, una forma de las relaciones sociales que, constantemente, creamos y recreamos? Evidentemente, los automóviles tienen una cierta materialidad, y también el dinero tiene una cierta materialidad. Sin embargo, el automóvil es asimismo una forma en la que nos relacionamos con otras personas; con las personas que lo produjeron, cuando lo compramos, y también con las personas que nos rodean, nuestra familia y amigos, la gente en la calle o en la ciudad, cuando lo usamos. Podríamos usarlo como una escultura o para cultivar flores, en cuyo caso ya no estaríamos recreando las relaciones sociales indicadas por el concepto de automóvil.

Para decirlo en otros términos: la crítica es la recuperación de los verbos. Nuestra visión del mundo está dominada por los sustantivos, por las cosas: dinero, Estado, automóvil, pared, computador, alimento, y otras más. El hacer, crear, pintar, cocinar, organizar, poner ladrillos, enseñar, etcétera, son olvidados. Cada sustantivo significa la supresión de un verbo, al menos en tanto que conceptualiza el resultado de una acción humana. Cada sustantivo da una apariencia de autonomía al resultado de la acción, separando al resultado de la acción respecto de la acción misma, lo hecho respecto del hacer. De este modo, el término automóvil oculta al proceso que lo produce, como el de libro oculta lo que estoy haciendo en este momento, la propiedad encubre la apropiación, y el dinero vela la monetización de la interacción entre las personas. Una sociedad que conscientemente tuviera nuestro hacer en su centro, es decir, una sociedad autodeterminada o comunista, probablemente poseería un lenguaje en el que los verbos serían lo principal: el estar juntos significaría hablar del hacer. Podría argumentarse que la literatura anticapitalista debería abandonar los sustantivos y sólo usar verbos, pero eso sería muy difícil para escribir y probablemente poco fácil de entender Borges (2005b: 25), en otro cuento en el que imagina el mundo de Tlón, en el que el *Ursprache* o la lengua original no tiene sustantivos, da un ejemplo, explicando que la figura de “surgió la luna sobre el río”, se expresa así: “hacia arriba detrás duradero-fluir luneció” La cuestión, sin embargo, es que un mundo de verbos abriría un universo de posibilidades: los resultados de nuestros haceres ya no tendrían la misma aparente fijeza, el mundo sería obviamente mucho más

frágil, mucho más abierto al cambio y a la creación. Sería un mundo de una intensidad mucho mayor.

La crítica, entonces, si la entendemos como crítica genética, crítica *ad hominem*, crítica que trata de recobrar el poder y la centralidad del hacer humano, nos conduce a una crítica general de los sustantivos (al menos en tanto se refieren al resultado de las acciones humanas) La crítica de Marx de la economía política debería lógicamente conducir a una crítica de los sustantivos: la economía política es sólo una expresión del pensamiento fetichizado, los sustantivos son una expresión mucho más general del mismo proceso de fetichización. Una crítica de los sustantivos, por supuesto, no haría desaparecer los sustantivos: evidenciaría que la supresión o el encierro de los verbos por los sustantivos es sólo un aspecto del fetichismo de la mercancía, y que el fetichismo surge del hecho de que las relaciones entre los hacedores están mediadas por las cosas a través del intercambio de las mercancías. La fuerza de los sustantivos en nuestro lenguaje es una expresión de la dominación real de las cosas en nuestras vidas. En otras palabras, los sustantivos como *valor*, como *dinero*, como *Estado*, son relaciones sociales: el sustantivo, tal como el valor, es "una relación *propia de cosas* entre las personas" (Marx, 1983: 89) O, mejor aún: el sustantivo es un relacionarse entre haceres expresado como una relación entre cosas.

En un mundo de verbos, la duración pierde su fuerza completamente (como, en efecto, hace la ontología) Si cada cosa-cada cosa social— es un hecho, un resultado del hacer, y si a la existencia presente de cada hecho se la concibe como un relacionarse entre hacedores, entonces, cada momento adquiere una particularidad en la que todo está en cuestión. Tenemos en nuestro bolsillo un pedazo de papel que ha sido monetizado —convertido en dinero— por la práctica social. No se trata de que *es* dinero: es un pedazo de papel monetizado por la práctica. Hemos participado en su monetización, pero la próxima vez que salimos podemos continuar monetizándolo —usándolo como dinero— o podemos decidir desmonetizarlo, rechazando usarlo como un medio en nuestras relaciones con otras personas, y usarlo para encender un cigarrillo. Lo mismo podría decirse de un automóvil: tenemos un pedazo de metal que ha sido convertido en un automóvil por la

intención de sus fabricantes y la práctica de sus usuarios. No se trata de que *es* un automóvil; es un pedazo de metal *automovilizado* por la práctica, y mañana bien podemos continuar esa práctica —con todo lo que significa en términos de contaminación y de peligro para otros— o podemos *desautomovilizarlo*, rehusándonos a relacionamos con otras personas de esa manera y usándolo, por ejemplo, como un receptáculo para cultivar flores o zanahorias. Hacemos el dinero usando el papel de esa forma y podemos dejar de hacerlo. Nosotros hacemos el automóvil y nosotros podemos dejar de hacerlo. En forma similar, nosotros hacemos el capitalismo y nosotros podemos dejar de hacerlo.

Recobrando al sujeto ahogado por el objeto la crítica pone nuestro poder-hacer y nuestro poder-no-hacer en el centro. La crítica desafía al sustantivo y recupera al verbo, el hacer que está —y no está— contenido en el sustantivo, que desborda en contra y más allá del sustantivo. Los verbos son el lenguaje de la no identidad, el estallar más allá de lo que es. La identidad establece un tiempo continuo, un tiempo de duración, una extendida eseidad, pero la fuerza de nuestro hacer dice “no, no hay continuidad, no hay duración, cada momento tiene su particularidad, cada momento es un momento de crear" Nuestro tiempo, tiempo-de— hacer, es el tiempo de abrir cada momento en contra de la fuerza de la duración.

Nuestro tiempo abre cada momento

La crítica, recuperando el hacer en una sociedad que lo niega, abre la particularidad distintiva de cada momento. A diferencia del tiempo-reloj, en el que cada momento es indistinguible del siguiente, nuestro tiempo está caracterizado por el carácter distintivo de cada momento. El hacer configura cada momento y lo hace diferente. Cada momento no está desconectado de otros momentos, sino que es diferente de ellos. En el tiempo-reloj cada momento es idéntico; en nuestro tiempo, cada momento es no idéntico.

Nuestro tiempo es un tiempo de resistencia, de rebelión. Se rebela en contra del tiempo de duración. La duración cierra cada momento, nos dice que cada momento es una mera continuación del anterior, y nuestro tiempo se rebela, abre cada momento como un momento de posibilidad, como un momento de posible

realización, posible desastre. En lugar de una construcción paciente para el futuro, tal como se refleja en la no rebelión de los partidos revolucionarios, la nuestra es una rebelión en contra del tiempo mismo que eleva cada momento desde la continuidad de la duración y lo da vuelta, hace de él un momento de hacer en vez de un marco para el hacer *Carpe diem*, como un principio revolucionario, pero no el *carpe diem* que simplemente abstrae a las noches del viernes y del sábado de disfrute con respecto al tiempo abstracto de la semana y no cambia nada, sino un *carpe diem* que se vuelve contra la abstracción y hace aparecer el potencial latente de cada momento.[3]

Este es el tiempo del niño, el tiempo en el que cada momento es diferente del anterior, en el que cada momento se colma de maravilla, de asombro y de posibilidad. Y de horror: vemos el exterminio de la gente —por la violencia, por el hambre—, el apagarse de la gente —por el aburrimiento, por la represión— y cuando lo vemos, asombrados exclamamos: "¡no puede ser!" Nos deshacemos de las anteojeras que nos ayudan a sobrevivir en esta sociedad de horror y abrimos nuestros ojos con la ingenuidad de un niño y pensamos: no, esto no puede seguir ni un momento más, el cambio debe ser ahora, no en el lejano futuro revolucionario "Las jornadas del niño —dice Vaneigem (1977: 233)— escapan al tiempo de los adultos, constituyen un tiempo hinchado por la subjetividad, por la pasión, por el sueño habitado de lo real" Aun luego de que el niño ha aprendido la disciplina escolar, crecido y ha sido hecho prisionero por el tiempo adulto, "llevará la infancia en el corazón como una herida abierta" La lucha por nuestro tiempo, la lucha contra la duración, es el despertar de esta herida abierta, el despertar de un tiempo reprimido, un tiempo en el que toda la existencia está en cuestión en cada momento. Lenin tendría razón en caracterizar a este pensamiento revolucionario como una enfermedad infantil[4]. Es infantil, debe ser infantil y estar orgulloso de serlo.[5]

Este no es el tiempo del matrimonio, sino el del amor. El matrimonio tiende una capa de duración sobre un relacionarse que sólo existe si es constantemente creado y recreado, que, más que cualquier otra experiencia, existe como la herida abierta del tiempo de la niñez en el adulto. Nuestro tiempo, entonces, es un tiempo

antiinstitucional. Las instituciones procuran congelar las relaciones, hacer que el tiempo se detenga o que corra por carriles preestablecidos, que hoy quede atado a las reglas de ayer, mañana a las rutinas de hoy. Las instituciones no siempre tienen un nombre o una constitución: la institucionalización es la práctica del tiempo-reloj que se desliza sobre nosotros y absorbe la pasión de cada momento. El rechazo de la institucionalización no es sólo un principio abstracto, sino una necesidad práctica de la organización revolucionaria. Si pensamos, por ejemplo, en la hermosa traducción del sustantivo de la democracia a la expresión verbal —y oximorónica— del "mandar obedeciendo" de los zapatistas, está claro que esto funcionará sólo si es verdaderamente verbal y antiinstitucional. No es suficiente que las decisiones difíciles —como el rechazo a todo subsidio estatal— hayan sido tomadas democráticamente en el pasado; si no son constantemente renovadas —o cambiadas— es probable que el apoyo original se erosione. Toda institución que no sea constantemente cuestionada y recreada se vuelve opresiva: sean ellas organizaciones revolucionarias o matrimonios.

Para recobrar el sujeto negado por la objetividad, para emancipar el poder-hacer metamorfoseado en poder-sobre, hay que luchar por abrir cada momento como un momento de posibilidad. En una entrevista (*La Jornada*, México, 25 de agosto de 1996), cuando al Subcomandante Marcos se le pregunta cuál es su sueño de una sociedad futura, él responde que la sociedad por la que luchan los zapatistas sería como una cartelera de cine en el que cada día podrían elegir vivir una película diferente, que la razón por la que se han rebelado es que durante los últimos quinientos años, han sido forzados a vivir la misma película una y otra vez. Nosotros también podríamos decir que en los últimos cien años hemos estado viviendo la misma película, la película del capitalismo, y que es un film muy malo, muy aburrido, que deshumaniza a todos lo que la miran. Y ahora debemos vivir una película diferente o, más bien, una multiplicidad de películas que crearemos en el proceso de vivirlas. Hacemos el capitalismo creando y recreando las relaciones sociales del capitalismo: debemos dejar de hacerlo; debemos hacer otra cosa, vivir relaciones sociales diferentes. La revolución es simplemente eso: dejar de

hacer el capitalismo y hacer otra cosa en su lugar. La lucha no es una lucha por la supervivencia —que es la verdadera lucha del trabajo abstracto—, sino una lucha por vivir (véase Vaneigem, 1994).

Nuestra lucha es la búsqueda de la intensidad absoluta. La revolución, más que utópica, es apocalíptica

Tendemos a pensar en la revolución en términos espaciales, como la captura y transformación de los espacios, y en la teoría tradicional se conciben esos espacios como Estados. Quizá, en primer lugar, deberíamos pensar en la revolución más bien como la captura y la transformación del tiempo. Deberíamos pensar no sólo en tomar un espacio —ya sea Estado, ciudad o centro social— y transformar las relaciones dentro de ese espacio, sino más bien —o también— en tomar un tiempo y transformar las relaciones dentro de ese tiempo. Romper con la duración significa ver cada momento como diferente, como lleno de posibilidades: la realización de esas posibilidades puede significar dirigir cada momento más allá de sus límites, más allá de todos los límites, hasta el punto en el cual se desprenda del tiempo mismo y se confunda con la eternidad.

Esto quebraría la instrumentalidad del tiempo. La teoría tradicional ve cada momento en términos de su utilidad para la construcción de un futuro. Los actos de rebelión son juzgados en función de si contribuyen o no a la construcción de una revolución perdurable. Pero si rompemos la duración y cada momento es diferente, entonces, no hay necesidad de que los actos de rebelión deban presentarse ante el tribunal del tiempo instrumental. Cada momento es su propia justificación, cada momento de rebelión se erige con orgullo en su propia dignidad.

La revolución, entonces, es el impulso de cada momento más allá de toda instrumentalidad y más allá de todos los límites Es apocalíptica, más que utópica. Las utopías desden a definir la sociedad perfecta en términos espaciales; el pensamiento apocalíptico lo localiza en el tiempo, o, más bien, el pensamiento apocalíptico se focaliza en la ruptura y la transformación del tiempo. El tiempo del apocalipsis no es un tiempo-en-el-que, sino un tiempo-como-el— que[6]. “El tiempo sólo existe como el ritmo y la estructura de lo que decidimos hacer” La autodeterminación significa elevar el momento presente desde el *continuum* de la

historia y abolir el pasado.

Según la expresión sucinta de Hegel, “no hay pasado" El pasado vive “en las profundidades del presente”, no en el sentido de que determina el presente, sino en el sentido de que siempre hay alguna acción libre y específica que, como su contexto o antecedente, hace que aparezca una interpretación particular del pasado [] La acción *en* el tiempo está determinada por el pasado, mientras que la acción que *es* tiempo no sabe nada de un pasado que la determina, sino sólo de un futuro hacia el que se dirige (Gunn, 1995: 11-12).

La lucha por la autodeterminación es la lucha por el tiempo—como-el-que. El tiempo, entonces, salta del reloj, deja atrás al tiempo-en-que y busca la eternidad Gunn, recordando el argumento de Lenin según el cual *El capital* de Marx sólo podría ser comprendido leyendo la *Lógica* de Hegel, sugiere que “Marx y Hegel sólo se los puede comprender leyendo *El consuelo de la filosofía* de Boecio”. Boecio, un teólogo del siglo IV, concebía la eternidad como el *nunc stans*, el momento de “la posesión perfecta al mismo tiempo de la vida eterna” (citado en Honderich, 1995: 97), un momento en el que “todos los momentos de la historia son presentados contemporáneamente ante la mirada de Dios” (Gunn, *Ibíd.*: 9).[7]

Es el *Jetztzeit* o tiempo-ahora de Benjamin, o la constante búsqueda por Bloch del momento faustiano de la perfección en el que decimos al momento mismo: “quédate un rato, eres tan hermosa” Para Bloch, el impulso revolucionario, el impulso hacia la autodeterminación, puede ser rastreado en todos esos momentos de creatividad que rompen con lo que es y se abren a un mundo que todavía no existe. El tercer tomo de su gran obra, *El principio esperanza* (1980), está dedicado totalmente a la búsqueda del momento de perfección, el *nunc stans*, sugiriendo que ésta es la forma en la que deberíamos pensar la revolución y el comunismo. Para Benjamin, esta ruptura del tiempo es un relámpago, un destello de intenso presente que rompe lo-que-es y abre un presente diferente, un intenso *ahora.*

Estos son los “momentos de exceso”[8] característicos de los actos de rebelión. Todo gran acto de rebelión es un momento de exceso en el que se quiebran las inhibiciones y los patrones de conducta social, un relámpago que nos permite ver la historia y la sociedad en una forma diferente, un momento en el que perdemos todo

sentido del tiempo. Así es como se mueve la rebelión, no de acuerdo con el reloj, sino mediante estos momentos de exceso a menudo imprevistos e imprevisibles, pero a veces planeados como grandes hechos que pueden —o no— hacerse incendio: como Seattle, Génova, Gleneagles, Heiligendamm, y otros. La revolución, la transformación radical de la sociedad, no es, entonces, una cuestión de construir el partido, sino una serie de rebeliones, a veces orquestadas y a veces no, que en el mejor de los casos van acumulando fuerza, pero ninguno de los cuales necesita ser justificado por algún desarrollo a largo plazo Estos momentos de exceso son el "espacio-tiempo de los momentos, de la creatividad, del placer, del orgasmo" (Vaneigem, 1977: 238) Son en sí como rupturas del tiempo-reloj, como grietas en el metrónomo de la dominación capitalista. Como afirma Vaneigem (*Ibíd.*: 239): "el espacio— tiempo unitariamente vivido es el primer foco de guerrilla"

Este es un tiempo de actuación, tiempo de bailar, tiempo concentrado en el que el tiempo mismo es totalmente absorbido por el ritmo de nuestro hacer, en el que el reloj y el calendario pierden todo sentido.

El tiempo del hacer no es sólo la intensidad de los momentos de exceso, también es el tiempo de la creación paciente

Dijimos, citando a Gunn, que el tiempo-como-el-que "sólo existe como el ritmo y la estructura de lo que elegimos hacer" Pero, a menudo, elegimos hacer cosas en forma tranquila, o sólo seguir el ritmo que parece apropiado a la actividad. No todos los momentos son momentos de actuación, hay también tiempos de preparación, y hay muchas actividades que no requieren actuación, sino sólo un paciente proceso de creación. Si la primera temporalidad es tiempo-actuación o tiempo-danza, entonces, quizá podemos pensar esta segunda temporalidad como tiempo— de-jardinería o tiempo-de-tejeduría[9].

Crear otra sociedad no puede ser sólo una cuestión de acontecimientos e intensidades. Más allá de romper la duración, más allá de las discontinuidades del exceso, está también la cuestión de crear otras relaciones sociales, de hacer cosas en una forma diferente, al ritmo de nuestra elección. Probablemente, necesitamos pensar en la revolución en función de ambas

temporalidades: por un lado, la temporalidad del delirio-y-la-cólera, de la actuación-y-la-danza, y por el otro, la temporalidad de la creación paciente, de la jardinería-y-tejeduría. Esta no es la vieja virtud de la paciencia revolucionaria, basada en la idea de que debemos esperar hasta que estén maduras las condiciones objetivas Este es un tipo diferente de paciencia que dice: "no esperemos; empecemos ahora construyendo un mundo diferente. Pero no es algo que pueda ser creado en una explosión de furia. Necesita, y siempre necesitará, un proceso de creación paciente"

Este es un tiempo más afectivo, un tiempo quizá no tanto de pasión, sino de amor y de amistad. Sugiere un proceso más lento, más largo, pero por supuesto no es el tiempo de la duración Este no es un tiempo que esté separado de nuestro hacer o de las relaciones sociales que estamos creando, es realmente un *tiempo nuestro*, un tiempo que creamos y recreamos, pero que no se separa de nuestra creación-recreación Este también es un "espacio-tiempo vivido en forma unitaria" del que habla Vaneigem Es, quizá, también otra cara del *nunc stans*, el momento de mezclarse con la eternidad, entendido ahora no como un orgasmo, sino como un momento ocioso de disfrute con amigos, cuando nos sentamos y deseamos que el día transcurra lentamente.

El levantamiento zapatista comenzó con el grito de *¡Ya basta!* Pero también ellos tienen un dicho que expresa la segunda temporalidad: "caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos" Este es el tiempo de las comunidades zapatistas, de las escuelas, de las clínicas, las cooperativas, las juntas de Buen Gobierno: la paciente construcción de otro mundo que es el núcleo fundamental del movimiento zapatista.

Este es el tiempo en el que la dignidad se mueve más allá de la rabia, el tiempo de recorrer los caminos que creamos andando.

El tiempo-del-hacer rompe el progreso y serpentea de modo errático

El tiempo-reloj, ya hemos visto, es el tiempo del progreso, del desarrollo entendido en mediciones cuantitativas, en el crecimiento porcentual del producto bruto interno. El progreso es una fuerza exterior: la que impone la necesidad de construir carreteras, aeropuertos, servicios turísticos, porque si no, quedaremos rezagados. El progreso es la tecnología que debemos introducir para

que la abstracción del hacer en trabajo sea efectiva, para cumplir con las exigencias del tiempo de trabajo socialmente necesario.

Es sorprendente que muchas de las luchas anticapitalistas de los últimos años hayan sido opuestas explícitamente al progreso: a la construcción de carreteras, de trenes de alta velocidad (por ejemplo, el movimiento No TAV en Italia), o de aeropuertos (como Ateneo en México) Esta es una de las razones por la que los movimientos indígenas han ganado tanta importancia: su oposición a la integración de sus diferentes culturas en la corriente dominante del progreso conmueve las fibras sensibles y despierta la simpatía aun entre personas que nunca han oído hablar de esas culturas.

El tiempo-del-hacer está inevitablemente opuesto al progreso en este sentido. A la presión externa de que "debemos avanzar, debemos progresar", opone el "debemos reunimos y hablar sobre qué camino queremos tomar" Éste es el tiempo de "preguntando caminamos" más que aquel de "queremos llegar allá rápidamente" El impulso hacia la autodeterminación probablemente significa que hagamos cosas a un ritmo más suave, simplemente porque tomamos un tiempo para considerar qué queremos hacer y porque resistimos a las presiones de la producción del valor, el dominio del tiempo de trabajo socialmente necesario. Si esto se generalizara, no hay razón alguna por la que esto debería conducir a una mayor pobreza —o lo que sea que signifique eso—, simplemente, porque la gran cantidad de personas actualmente empleadas en tareas de supervisión y vigilancia podría dedicar sus energías a actividades que ellos mismos consideraran necesarias o deseables.

El tiempo-del-hacer serpentea, deambula. No es la marcha hacia adelante del plan quinquenal. La autodeterminación debe incluir la posibilidad de cuestionar decisiones que ya hemos tomado, poder experimentar y cambiar nuestro curso. El tiempo-del— hacer es un tiempo en el que tomamos nuestro tiempo para hacer, y dado que el mundo que queremos es un mundo de muchos mundos, el tiempo-del-hacer debe ser un entrelazado informal o quizá sólo de mutuo respeto, de muchos tiempos.

El tiempo-del-hacer no es la marcha hacia adelante de la historia, sino justamente lo opuesto Es el grito colectivo cada día más y más alto: "¡No! ¡Paren! ¡El tren está yendo demasiado rápido, y en la dirección equivocada, se está dirigiendo hacia el abismo!" O,

como dijo Benjamin (1974: 1232, citado por Wilding, 2007: 129): “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero, tal vez, sea completamente diferente. Tal vez, las revoluciones sean las personas que se encuentran en esos trenes tratando de alcanzar el freno de emergencia”

El tiempo-del-hacer es vivir ahora el mundo que existe todavía no. Así, determinamos los ritmos y nos convertimos en nuestro verdadero sol

Nuestro tiempo es el tiempo de vivir nuestro mundo, el mundo que todavía no existe y existe todavía no.

Viviéndolo, creamos el mundo que todavía no existe. Simplemente, afirmamos nuestro propio mundo. Los jardineros orgánicos del mundo no esperan ala revolución para crear una relación menos agresiva con las plantas: lo hacen ahora. El movimiento por un sistema de transporte gratuito en Oslo no presiona al gobierno por una reducción de tarifas, simplemente organiza a las personas para no pagar. La maestra crítica no espera un cambio en el programa de estudios para introducir un concepto diferente de aprender y de enseñar: simplemente, lo hace. Los ocupantes ilegales no esperan la abolición de la propiedad privada y los alquileres para habitar en casas abandonadas: simplemente, lo hacen. Muchísimos inmigrantes no esperan la abolición de los controles fronterizos antes de pasar las fronteras de un país a otro; ellos, simplemente, lo hacen.

Este concepto se opone a la política de exigencias. Una exigencia se dirige a alguien y pide que haga algo en nuestro nombre en el futuro, mientras que en la política de vivir ahora el mundo que queremos crear —o crear ahora el mundo en el cual queremos vivir — no hay exigencias. No pedimos permiso a nadie ni esperamos nada del futuro; simplemente, rompemos el tiempo y afirmamos ahora otro tipo de hacer, otra forma de relaciones sociales. El Estado o el partido dejan de ser un intermediario que nos separa de lo que queremos lograr: simplemente, asumimos nuestra propia responsabilidad y lo hacemos. La campaña contra el impuesto electoral en Gran Bretaña —que, eventualmente, condujo a la caída del gobierno Thatcher— asumió esta forma: no estuvo centrada en la exigencia de que el gobierno derogara el impuesto, sino en el rechazo absoluto a pagar, sin mediación, el vivir de un mundo en el

que el impuesto no existía.

A este respecto, la experiencia zapatista es interesante. Su original ¡Ya basta! de 1994 fue acompañado de una lista de exigencias, y una serie de diálogos con el Estado mexicano condujo a la firma de un acuerdo sobre derechos indígenas. Aunque los zapatistas comenzaron a construir sus propios municipios, escuelas y clínicas autónomas desde los primeros días, es sólo después de que el Estado mexicano —en 2001— no cumplió en absoluto con los acuerdos sobre derechos indígenas, que el movimiento zapatista abandona por completo la política de exigencias y, junto con ello, todo contacto con el Estado, y, entonces, la creación de su propia vida comunal se convierte claramente en el corazón del movimiento.

Afirmando nuestro propio mundo, determinamos el ritmo, el calendario de la lucha. Un importante problema de la izquierda, aun de la izquierda radical, es que sigue el plan impuesto por el capital. Los movimientos como el movimiento contra la propuesta Gelmini en Italia, el movimiento contra la guerra en el Iraq, las movilizaciones contra las cumbres de los países industrializados de los últimos diez años; todos se movilizan para acabar con las peores barbaridades del dominio capitalista, pero permiten imponer su programa al capital. Todos estos movimientos han sido muy importantes y han sido más que una reacción al capital; más bien, la reacción desborda la causa inmediata. Sigue siendo cierto, sin embargo, que le permiten al capital imponer el calendario del conflicto. Por el otro lado, para la emancipación del hacer respecto del trabajo abstracto es esencial alterar radicalmente la perspectiva. Poner el hacer en el centro es auto ubicarnos en el centro del universo. El joven Marx (1965: 10-11) dice de la critica de la religión: “La crítica de la religión quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón, a fin de que se mueva alrededor de sí mismo y, por consiguiente, alrededor de su verdadero sol” La lucha que posiciona el hacer en el centro, impone una inversión copernicana sobre el capital: lo obliga a girar explícitamente en tomo a nosotros. El capital es siempre una reacción a la lucha anticapitalista[10], pero es importante hacerlo explícito frente al capital y a nosotros mismos, como precondición

de la emancipación. La revolución es precisamente eso: la afirmación de nosotros mismos como nuestro verdadero sol.

Parte VIII

¿Un tiempo de nacimiento?

SOMOS las fuerzas de producción:

nuestro poder es el poder del hacer

<**tesis 30**>;

Somos el calor que abre grietas en el hielo. Somos las malezas que rompen el pavimento ¿Podría ser éste un tiempo de nacimiento y no sólo un tiempo de muerte y destrucción?

Marx (1983: 953) presenta una potente imagen de la revolución como un nuevo mundo que avanza:

El monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. *Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*

¿Es esto lo que está sucediendo? ¿Son las grietas el estallido que hace saltar la corteza capitalista y avanzan hacia la creación de un nuevo mundo?

El marxismo tradicional presenta esta ruptura de la corteza en términos de choque entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Como Marx (1970: 9) lo manifiesta en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [] dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se

abre así una época de revolución social.

La dificultad con la interpretación tradicional de las *fuerzas productivas* es que se las presenta como una fuerza exterior —la fuerza del desarrollo tecnológico—, que tiene una dinámica independiente de las relaciones sociales Esto se contrapone a dos puntos que han sido centrales en el argumento de este libro (y en el de Marx): en primer lugar, que nosotros los seres humanos somos la fuerza creativa en la sociedad; y en segundo lugar, que nuestro fuerza creativa no se desarrolla en forma independiente de su contexto social, sino más bien en una relación de estar dentro-en-contra-y-mas-allá. La relación del contenido y la forma no es ni una relación de independencia —como fuerzas autónomas de producción chocando contra las relaciones de producción—, ni de total contención —las fuerzas de producción estando completamente contenidas en, y determinadas por, las relaciones de producción—, sino siempre una relación extática, una relación de contención, antagonismo e impulso hacia el más allá. De esta manera, el hacer —el trabajo útil— existe dentro-en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto; el valor de uso existe dentro-en-contra-y-más-allá del valor, y las fuerzas de producción existen dentro-en-contra-y— más-allá de las relaciones de producción.

Otra expresión que Marx usa frecuentemente nos aleja de la interpretación tradicional, de la aparente separación de las fuerzas producción respecto del poder creativo humano: en *El capital* habla de las "fuerzas productivas del trabajo social" o "fuerzas productivas sociales del trabajo" Aquí es evidente que estamos hablando del poder de la creatividad humana, del poder del hacer, de nuestro poder-hacer, nuestro ser-capaces-de Bajo el capitalismo, nuestro poder-hacer se separa de nosotros y aparece como algo ajeno, como el poder del capital, o como el poder de la tecnología capitalista:

Al desarrollarse el plusvalor relativo en el propio modo específicamente capitalista de producción, con lo cual se desarrollan las fuerzas productivas sociales del trabajo, estas fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo aparecen en el proceso laboral directo como desplazadas del trabajo al capital. De esta suerte, el capital ya se vuelve un ente místico en grado sumo, puesto que todas las fuerzas productivas sociales del trabajo se

presentan como fuerzas que le pertenecen al capital y no al trabajo en cuanto tal, y que retoñan de su propio seno (Marx, 1981: 1052)

La crítica es la recuperación de las fuerzas productivas sociales para nosotros, la comprensión de las fuerzas productivas sociales como nuestro poder-hacer. Entonces, somos las fuerzas de producción. Nuestras son las "fuerzas productivas del trabajo social". La "fuerza productiva del trabajo social" es la existencia de nuestro poder-hacer bajo el capitalismo, nuestro poder hacer en—contra-y-más-allá del trabajo.

Somos las fuerzas de producción, el desarrollo de nuestra fuerza creativa en-contra-y-más-allá-del-capital. La visión ortodoxa observa a esta fuerza creativa como desarrollándose armoniosamente dentro del capital hasta que alcanza cierto nivel de antagonismo, protagonizando así una ruptura que abre el mundo de la creatividad más allá de las relaciones sociales capitalistas: dentro, en contra y más allá están claramente separados, conceptualmente y en el tiempo. Evidentemente, esto no puede ser así: la frustración es algo constitutivo del capitalismo desde el mismo comienzo. El capital, desde el principio, les dice a la gente: "tu creatividad es válida sólo dentro de los límites de la producción de valor; si no produces valor, tu creatividad no cuenta para nada" Y desde el principio la gente ha obedecido-y-rebelado. La fuerza creativa —y, en consecuencia, destructiva— del hacer humano se ha expandido enormemente en este constante deslizamiento entre la obediencia y la rebelión, este antagonismo entre el empuje de la creatividad contra los límites del sistema y la expansión de estos límites para contener algo —pero no todo— del impulso creativo dentro de los límites de la producción capitalista. A medida que crece la fuerza productiva y destructiva del hacer humano, también lo hace la sensación de molestia, el dolor extático de frustración, el sentimiento de que el desarrollo *progresivo* de nuestra fuerza creativa nos está llevando en la dirección equivocada. Por supuesto, no queremos rechazar nuestro creciente poder-hacer, nuestro creciente ser— capaz-de, pues este ser-capaz-de es también un ser capaz-de-hacer las cosas de otra forma. En otras palabras, las capacidades tecnológicas que hemos desarrollado en-contra-y-más-allá del capital son también la capacidad real de un hacer-diferente. Aquí existe no sólo una posibilidad vacía[1], sino el impulso real,

expresado en el impulso de muchísima gente a usar sus talentos para llevar al mundo en una dirección diferente, como el desarrollo de tecnologías alternativas, el uso de los conocimientos de computación en una forma diferente, etcétera. Citando el ejemplo de la permacultura, Carlsson (2008: 56-58) argumenta que la "esfera de la ciencia y la tecnología es un lugar crucial para la actual batalla entre los valores humanos y colectivos y los del capital [] Entre los científicos y tecnólogos disidentes el poder de pensar está reconfigurándose en direcciones que van más allá de los estrechos confines del capital"

Somos las fuerzas de producción, y el desarrollo de nuestra fuerza productiva, nuestro poder-hacer, está íntimamente ligado a su socialización. Cuanto más nos unimos con los otros, mayor es nuestra fuerza creativa. El problema, como hemos visto, es que bajo el capitalismo la socialización existe como abstracción: es mediante la abstracción que se establece la unión social de los diferentes haceres. No es de sorprender, entonces, que la rebelión contra el trabajo abstracto tome la forma de una rebelión contra la socialización: haciendo lo nuestro, expresándonos, creando pequeños proyectos. El concepto tradicional del socialismo aquí parece de poca relevancia pues propone una imagen de la sociedad poscapitalista como una sociedad caracterizada por una mayor socialización de la producción, con unidades de producción aún más grandes, y reduce la cuestión de la autodeterminación a la idea totalmente abstracta de un plan, de la planificación, en lugar de vincularlos con el proceso real del hacer.

El desarrollo de nuestro poder-hacer no debe ser entendido como un rechazo a la socialización. Más bien, el desafío es construir mediante las grietas una socialización diferente, una socialización que esté basada en un tejido más informal que la síntesis social del capitalismo y en el reconocimiento total de las particularidades de nuestras actividades individuales y colectivas y de su impulso hacia la autodeterminación Existen ya muchas iniciativas en esta dirección. La insistencia del denominado "movimiento antiglobalización" de que no se opone a la globalización, sino que favorece un tipo diferente de globalización y que, en consecuencia, es un movimiento de alterglobalización, explica de forma precisa la cuestión de que la lucha no tiene como objetivo un retomo

romántico a las unidades aisladas, sino a una especie diferente de interconexión social. La horizontalidad, la dignidad, la economía alternativa, los bienes comunes: todos estos términos se relacionan con exploraciones en la construcción de una forma diferente de socialización.

¿Un tiempo de nacimiento?

La irrupción es la de nuestro poder-hacer social, nuestro ser—capaz-de social, pero lo que está sucediendo no se corresponde con el imaginario tradicional socialista de la irrupción de las fuerzas de producción. No toma la forma de la imposición de una nueva totalidad; antes bien, es una ruptura múltiple del viejo sistema. Los ataques a la organización existente de la actividad humana y el impulso hacia un hacer diferente provienen de todos lados: de los millones de seres humanos que se han proyectado en las páginas de este libro y muchísimos otros Este es el hacer que está en el centro, no un nuevo discurso, no una nueva forma de pensar, no una nueva forma de organizarse, no un nuevo *ismo*: es el hacer. Porque es nuestro hacer aquí y ahora que produce el capitalismo y la destrucción, o, por el contrario, construye un mundo adecuado para la vida humana y no humana. La revolución es simplemente eso: el asumir nuestra responsabilidad como los creadores de la realidad social, la asunción social de nuestro poder-hacer.

Somos la crisis del capitalismo,
el no caber y el desbordar
de nuestro poder hacer, la irrupción
de otro mundo, quizá
<tesis 31>;

El capital se halla en su más profunda crisis en muchos años. Otra vez nos preguntamos: ¿podría ser que éste sea un tiempo de nacimiento y no sólo de muerte y destrucción? ¿Podría ser que la crisis no signifique sólo un colapso del capitalismo, sino la irrupción de otro mundo?

Las manifestaciones en todo el mundo proclaman que los capitalistas son la causa de la crisis. Y sin embargo, hasta aquí, nuestro argumento nos dice que esto no puede ser así. Somos nosotros, y no los capitalistas, la causa de la crisis. El capital es una relación de subordinación; conduce a la subordinación de todos los aspectos de nuestra vida a la lógica del capital. Si está en crisis, lo

está debido a nuestra insubordinación, debido a que estamos diciendo “No, basta ya”.

Existe una dinámica inherente a la relación del capital: el capital es una vuelta de tuerca constante, una constante intensificación de la subordinación del hacer al trabajo abstracto. La abstracción es la subordinación de nuestro hacer a las exigencias del tiempo de trabajo socialmente necesario, y la cantidad de tiempo de trabajo exigida para producir cualquier mercancía está siendo reducida día a día, minuto a minuto. A cada minuto que pasa la abstracción del hacer en trabajo exige una subordinación más ajustada de nuestra actividad a los ritmos de la producción de valor: si no se logra esto, el trabajo desarrollado resultará ser socialmente innecesario e inútil desde el punto de vista del capital, una subordinación inadecuada.

La implacable dinámica del tiempo de trabajo socialmente necesario —el impulso a “producir más y más rápido, más y más de prisa”— se expresa en la tendencia hacia la crisis. La intensificación constante de la productividad se logra no sólo con la disciplina del capataz, sino con la introducción constante de nuevas maquinarías Esto no hace que el capital sea menos exigente: por el contrario, el crecimiento relativo en la inversión en maquinarias significa que el capital requiere una tasa siempre creciente de explotación para mantener su tasa de ganancia. Este es el argumento de Marx en su análisis de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia.[1]

Se mire como se mire, la caída en la tasa de ganancia tiene en su base una no subordinación, un no poder subordinamos al grado que nos exige el capital, un “basta, no puedes presionamos más, somos humanos y no máquinas, humanos con nuestras vidas y amores, nuestros hijos, nuestros amigos, nuestros padres” El simple tratar de ser humano —de hablar con nuestros amigos, de enamorarnos—, se convierte por la dinámica del capital —esa constante vuelta de tuerca— en un acto de insubordinación. Y a la inversa: es este tratar de ser humano lo que constituye nuestra esperanza revolucionaria, el avance potencial de otro mundo, otro hacer, otra forma de relacionarnos.

La ley del valor, el dominio del tiempo de trabajo socialmente necesario, es un ajuste permanente del lecho de Procrusto, una constante redefinición del trabajador que exige el capital. El problema del capital es el que ha tenido desde su nacimiento:

transformar al salvaje en trabajador. La redefinición constante del trabajo —de la producción de valor y lo que esto exige— significa que el capital se enfrenta siempre con la tarea de obligar a los seres humanos a adecuarse a sus exigencias. La crisis capitalista es siempre una crisis de adecuación: los salvajes no harán lo que el capital exige de ellos (de nosotros) "¡Adáptate o vete al infierno!", grita el capital "Si no te adaptas, no nos sirves: estás demasiado viejo, demasiado preñada, demasiado inestable emocionalmente, sabes demasiada filosofía, tus hijos se enferman, hablas con tus vecinos, no hablas inglés, piensas muy poco en el dinero y demasiado en otras cosas" Cada vez más gente responde: "Sí, es cierto, no nos adaptamos, no cabemos" La crisis es una explosión de no caber, de no encajar debido a que los seres humanos no encajan en las exigencias de la producción de valor, es la manifestación dramática de este no encajar "Es cierto —repetimos—, no encajamos" Sin embargo, en la punta de la lengua tenemos algo más, queremos agregar algo más. Y de este algo más depende el futuro del mundo. Si bajamos la cabeza y decimos: "Sí, es cierto, no encajamos, pero nos vamos a esforzar, aprenderemos mejor el inglés, mejoraremos nuestros conocimientos de computación, echaremos a la basura nuestros pueriles libros de Marx y de Bakunin, prohibiremos a nuestros hijos que se enfermen, dejaremos de estar demasiado viejos, tantas veces embarazadas, demasiado extranjeros, demasiado enamorados, demasiado inestables, nos adaptaremos" Si alzamos la cabeza y decimos: "Sí, es cierto, no encajamos ¿Y sabes algo? No queremos encajar. No queremos adecuamos a este mundo de destrucción ¿Quieres saber algo más? Tu crisis es tu incapacidad de contener nuestro poder-hacer, tu crisis es el avance de nuestra fuerza creativa-productiva. Nuestra inadecuación es nuestro desborde, el desbordamiento de nuestra creatividad, nuestro magnífico ser-capaz-de. Así que vete al basurero de la historia, capital, y déjanos seguir haciendo de nuevo el mundo".

Esta es la dicotomía que nos enfrenta, más tajante ahora que nunca. Es la elección entre la lucha del trabajo y la lucha en contra del trabajo, entre la lucha por el empleo y la lucha por un hacer más allá del trabajo abstracto. No es fácil, pero ahí es donde estamos, ahí es donde vivimos.

Dejemos de hacer el capitalismo

<tesis 32>;

¡Con qué ganas habría escrito un libro con un final feliz! Poder ofrecer en él todas las respuestas. Afirmar que el bien triunfaría sobre el mal. Que podríamos cerrar la dialéctica, terminar con una síntesis, llegar al hogar. Que podríamos asegurar que la historia está de nuestro lado. Que, como que dos y dos son cuatro, el comunismo ocupará el lugar del capitalismo. Que la hora más oscura precede inmediatamente al amanecer. Que nuestras grietas, con toda seguridad son las precursoras de una nueva sociedad.

Pero no, no es así. No hay seguridad. La dialéctica es abierta, negativa, llena de peligros. La hora es oscura, pero puede estar precediendo a otra más oscura aún, y el amanecer puede no llegar nunca. Y nosotros, los tontos que vivimos en las grietas, podemos ser sólo eso: tontos.

Sin embargo, con lo tontos que somos, pensamos que vemos emerger algo nuevo Estamos en la parte oscura de un umbral, tratando de ver y comprender lo que se esta abriendo ante nosotros. No lo comprendemos muy bien, pero hemos podido oír —especialmente en las tesis previas—, fragmentos de nuevas melodías de lucha que emergen, entrever los atisbos de una nueva dirección en el flujo de la rebeldía.

Cuando miramos más allá del umbral y examinamos estos fragmentos, miramos a través de una lente que es el centro de la discusión que ofrece este libro. En ese centro está lo que suelo pensar como un salto mortal eriugénico, aunque una buena amiga lo compara más prosaicamente con el dar vuelta o poner al revés un calcetín. El salto mortal —dejemos de lado el calcetín[1] consiste en ver que todas las formas de relaciones sociales son formas-proceso, que todas las categorías están preñadas extáticamente por su propia negación, o simplemente, que cada obediencia es portadora de una desobediencia que no puede contener. Ponemos en el centro un hacer que abre, un hacer que irrumpe a través del trabajo abstracto y su tiempo abstracto. El salto mortal teórico no es una invención académica, sino, simplemente, parte de un cambio en el flujo de la lucha anticapitalista: la emergencia y el crecimiento de la lucha en contra del trabajo como la esencia de la lucha en contra del capital.

En esta tesis casi final del libro, señalamos algunos de los

elementos emergentes de la nueva poesía de la lucha, como sugerencias, como provocaciones.

Dejemos de hacer el capitalismo Este es el eje fundamental de nuestro salto mortal, su centro de levedad. El hacer que lanzamos en contra del trabajo es la lucha por abrir cada momento, afirmar nuestra determinación contra toda predeterminación, contra todas las leyes objetivas del desarrollo. Se nos presenta un capitalismo preexistente que dictamina que debemos actuar de determinadas formas, y a esto respondemos: "No, no hay capitalismo preexistente, sólo hay el capitalismo que hacemos —o no hacemos— hoy" Y elegimos no hacerlo. Nuestra lucha es por abrir cada momento y llenarlo con una actividad que no contribuya a la reproducción del capital. Deja de hacer el capitalismo y haz otra cosa, algo con sentido, algo hermoso y disfrutable. Dejemos de crear el sistema que nos está destruyendo. Sólo vivimos una vez: ¿por qué usar nuestro tiempo para destruir nuestra propia existencia? Seguramente, podemos hacer algo mejor con nuestras vidas.

La revolución no es cuestión de destruir el capitalismo, sino de rehusar crearlo. Plantear la revolución como la destrucción del capitalismo es reproducir la abstracción del tiempo que es tan crucial para la reproducción del capitalismo: es derrotamos a nosotros mismos. Pensar en destruir el capitalismo es erigir frente a nosotros un gran monstruo, tan aterrador que o bien abandonamos la idea, desesperados, o bien concluimos que la única forma en la que podemos matar al monstruo es construyendo un gran partido con líderes heroicos que se sacrifican a sí mismos, y a todos los que los rodean, por el bien de la revolución. Nos autoderrotamos otra vez, ahora construyendo una gran fábula de heroísmo, liderazgo, sacrificio, disciplina, autoridad y paciencia, una fábula habitada por santos: Lenin, Trotsky, Rosa, Mao, Che, Marcos u otros, reproducimos lo que queremos destruir. Plantear la revolución como la destrucción del capitalismo es distanciamos de nosotros mismos y posponer el futuro. La cuestión de la revolución no está en el futuro Está aquí y ahora: ¿cómo dejamos de producir el sistema por el cual estamos destruyendo la humanidad?

Reformular la cuestión de la revolución como el *dejemos de hacer el capitalismo* no nos da las respuestas Existen presiones muy reales —la represión, el hambre— que nos impulsan a reproducir el

capitalismo cada día. Lo que esta reformulación hace es redirigir nuestra atención. En primer lugar, nos hace concentramos en nosotros mismos como los creadores y los potenciales no creadores del capitalismo. En segundo lugar, atrae nuestra atención hacia la tensión extática entre el hacer y el trabajo, que es una cuestión de la experiencia cotidiana y el espacio en el que sigue atrapada nuestra capacidad de crear otro mundo. Ésta es una especie de burbuja cristalina encantada. Si pudiéramos mirar desde el exterior podríamos vernos, a través de un cristal, a nosotros mismos desarrollando —felices o no— acciones que están destruyendo la humanidad. Nos vemos a *nosotros* mismos en nuestras rutinas cotidianas y nuestros ojos se abren con un estupor infantil: queremos golpear sobre el cristal y gritar "¡deja de hacerlo, deja de destruir la humanidad, deja de hacer el capitalismo!" Empero, no estamos en el exterior, estamos dentro y participando en la destrucción de la humanidad, conscientes-o-inconscientes de lo que estamos haciendo ¿Cómo iluminamos nuestros ojos con el asombro, cómo sacudimos esa semiinconsciencia, esa tensión, esa distancia extática, cómo la enfocamos claramente, cómo la ampliamos, cómo la abrimos, cómo fortalecemos, expandimos y multiplicamos todas esas rebeliones en las que un polo de la relación extática (el hacer) rechaza con todas sus fuerzas al otro polo (el trabajo)? Ésa es la cuestión de la revolución.

Preguntando caminamos. El gran problema es que no sabemos las respuestas, no sabemos cómo dejar de hacer el capitalismo. En realidad, no sabemos. Históricamente, nos encontramos en el umbral de un mundo de lucha y todavía estamos aprendiendo. No hay recetas para aplicar.

No es sólo que históricamente no sabemos, sino que el *no saber* es un principio del conocimiento que es central para el nuevo modelo de luchas. El movimiento del hacer en contra-y-más-allá del trabajo es un descongelar, un fluir social que rompe las definiciones, un flujo en el que el hacer de una persona se mezcla y se confunde en forma indefinible con el hacer de otras. El saber que es parte de este hacer es parte del mismo movimiento: también un deshielo, un flujo social que rompe definiciones, un flujo en el que el saber de una persona se mezcla y confunde en forma indefinible con el saber de los otros[2] El saber es un proceso de construcción

colectiva —aunque, a veces, se limite a la privacidad de nuestros escritorios—, un diálogo más que un monólogo, un preguntando-caminamos que no es necesariamente educado, y en ocasiones una provocación, pero siempre una provocación que abre, no una que da órdenes y fija leyes.

Admitir que no sabemos es tanto un principio del saber como un principio de organización que procura la participación de todos en el proceso de determinar nuestro hacer individual y colectivo. El saber conduciría a una estructura organizativa diferente, una estructura de monólogo con líderes establecidos e instituciones hechas para sostenerlos.

No sabemos, y, sin embargo, hay una desesperación creciente: ¿qué hacemos?, ¿cómo dejamos de hacer el capitalismo?, ¿cómo cambiamos el mundo?, ¿cómo detenemos esta horrible destrucción que nos rodea?

No existe una respuesta correcta, sólo millones de experimentos. No hay una única respuesta correcta a la desesperada —y ancestral — pregunta del qué hacer. Quizá, la mejor respuesta que se pueda dar sea: "Piensa por ti y por vosotros, usad vuestra imaginación, seguid vuestras inclinaciones y haced lo que consideréis necesario o disfrutable, siempre con el lema de ir en contra-y-más— allá del capital" Para algunos, esto significará lanzarse a preparar la próxima contracumbre con motivo de la reunión del 08 Para otros, significará abrir perspectivas de un mundo diferente para los niños a quienes enseñan en la escuela. Otros se unirán a sus vecinos para crear una huerta comunitaria, o para participar en las actividades del centro social del barrio. Algunos dedicarán todas sus energías para organizar la oposición a la extensión de una carretera que amenaza la calidad de vida de miles de campesinos, algunos se dedicarán a la permacultura o a crear un software gratuito, otros sólo jugarán con sus hijos y amigos o escribirán un libro sobre cómo cambiar el mundo. Todos éstos son gritos de esperanza, proyecciones hacia una forma diferente de vivir, intentos de hacer algo mejor con nuestras vidas que seguir creando capitalismo. Pueden no tener todos iguales impactos, pero, afortunadamente, no tenemos pautas para evaluarlos, ¿Quién va a decir que formar parte del denominado "bloque negro" en una manifestación contra el G-8 es más o menos efectivo como medio de lucha que crear una huerta

contra la masacre por parte de los humanos de otras formas de vida?

No existe una única respuesta correcta, lo que no significa que esta infinidad de luchas estén atomizadas. Hay entre ellas una resonancia, un reconocimiento mutuo como partes de un mover contra-y-más-allá, un constante compartir ideas e información[3]. El *no* compartido por los muchos síes es una conexión práctica, el permanente tejido de un *nosotros*, la configuración de un flujo común de hacer y de rebelión Esta resonancia compartida no quiere decir que todos estemos de acuerdo: por el contrario, el desacuerdo y la discusión son cruciales en la formación de ese *nosotros* resonante.

Para nuestra inmensa fortuna, nunca encontraremos la plena pureza en estos experimentos. Todos son contradictorios. El revolucionario dedicado que abandona sus hijos para ir a luchar por la gran causa; la organización indígena que acepta fondos de una iglesia que, a su vez, se dedica a la subordinación y a la misoginia; el profesor radical que participa en la evaluación cuantitativa del trabajo de los estudiantes; la cooperativa que vende sus productos en el mercado; el obrero de la planta automotriz que pasa la mayor parte de su tiempo produciendo objetos que matan y contaminan, y luego, por las noches y durante los fines de semana, organiza tina huerta comunitaria; el estudiante que planifica manifestaciones, pero no cuestiona las categorías de la temática que está estudiando: todos somos autocontradictorios, y estamos comprometidos en la recreación de las relaciones sociales que tratamos de superar. No puede ser de otro modo en una sociedad capitalista. El movimiento del hacer no es un movimiento puro, sino un moverse dentro-en-contra-y-más-allá del trabajo. Aquí no existe la pureza: tratamos de superar las contradicciones, tratamos de rebelamos contra nuestra propia complicidad, tratamos en todas las formas de dejar de hacer el capitalismo, tratamos de dirigir el flujo de nuestras vidas tan efectivamente como podemos hacia la creación de una sociedad basada en la dignidad. Somos parte del flujo social de la rebeldía (véase Tischler, 2009), y en este flujo no hay espacio para rigideces ni líneas duras. Los conceptos de lo correcto y, su complemento, la traición, tan arraigados en la cultura de la izquierda, son obstáculos al flujo de la rebeldía. Crear rigideces y dogmas como “no hablamos

con ellos porque son reformistas" *o* "no tenemos nada que ver con ellos porque beben Coca-Cola" o "no cooperaremos con ellos porque son sectarios" es tomar una parte activa en el congelamiento del flujo de la rebeldía, reproducir las definiciones, clasificaciones y fetiches del pensamiento capitalista.

Somos gente común[4] Si pensamos que somos especiales, distintos de las masas que se hallan felizmente integradas en el sistema capitalista, inmediatamente excluimos la posibilidad del cambio radical. Lo cierto es lo contrario: ser revolucionario es la cosa más común del mundo, es simplemente parte de vivir en la sociedad capitalista.

Todos hacemos, y todos hacemos contra el trabajo. De una forma u otra, empujamos contra la determinación de nuestras vidas por fuerzas que no controlamos, o al menos soñamos con hacerlo, o lamentamos no hacerlo. Si la revolución es la rebelión del hacer en contra del trabajo, entonces, la cuestión no es traer la conciencia revolucionaria a las masas, sino desarrollar la sensibilidad para reconocer las rebeliones que existen en todas partes, y hallar formas de tocarlas, resonar con ellas, prolongarlas, participar en el deshielo y en la confluencia de lo que está congelado.

Nuestra fuerza reside en el carácter común y ordinario de nuestra existencia. Aquellos grupos que piensan que tener un dogma puro y quizá buenas armas y disciplina militar es la mejor autodefensa no podrían estar más equivocados. La mejor defensa —sea que seamos un grupo de guerrilleros o un centro social en un edificio ocupado— es mezclamos con nuestros vecinos: no sólo como una táctica inteligente, sino porque la resonancia mutua de las rebeldías cotidianas es la única base posible para una revolución comunizante.

Hagámoslo nosotros mismos: Éste es quizá el corazón de la rebelión del hacer en contra del trabajo. Asumimos nuestra responsabilidad aquí y ahora y lo hacemos nosotros mismos. No tiene sentido culpar a nuestros líderes políticos cuando nos meten en la guerra o promueven el progreso capitalista que está destruyendo la vida sobre la tierra: si hay alguien a quien culpar, deberíamos culpamos nosotros por pensar que ellos son nuestros líderes o representantes *¡Que se vayan todos!* Somos los únicos que podemos parar la autoaniquilación humana: la responsabilidad es

nuestra. Éste ha sido durante mucho tiempo el argumento de los movimientos ecologistas radicales, por ejemplo: nos corresponde a nosotros vivir de una forma diferente, cambiar nuestras huellas ecológicas, desarrollar una relación diferente con las otras formas de vida. Seguramente, este empujar-más-allá a una diferente forma de vida debe ser comprendido no sólo como una elección personal, sino como un empujar en contra de la organización capitalista de nuestra actividad que está destruyendo el mundo —en otras palabras, como anticapitalista—, pero, el punto central es crucial: el anticapitalismo es asumir nuestras responsabilidades, reapropiamos de nuestras vidas, dejar de lado al capital que es la expropiación constante no sólo de nuestros productos, sino de nuestro hacer, pensar, decidir y vivir.

Determinemos los ritmos. Que lo hagamos nosotros mismos significa que determinemos los ritmos, las pautas. Demasiado a menudo pensamos en el anticapitalismo como las protestas contra las últimas barbaridades del sistema. Marchamos contra la guerra, protestamos contra el G-8, manifestamos por la liberación de los presos políticos o hacemos piquetes contra la embajada peruana para que dejen de asesinar a los indígenas defensores de la selva amazónica. Todo esto es muy necesario, pero le permite al capital imponer el programa para determinar los ritmos. La rebelión del hacer en contra del trabajo no sólo es una defensa contra los horrores del capitalismo, sino que también significa tomar la iniciativa y construir ahora las anticipaciones de otro mundo. Hagamos que ellos corran detrás de nosotros en lugar de nosotros correr detrás de ellos. Ocupamos un lote de tierra baldío y creamos un jardín. Hacemos un centro social como un foco de resistencia anticapitalista en nuestro barrio. Insistimos como estudiantes en que la cuestión de parar la autodestrucción de la humanidad debe ser discutida en nuestras clases. Ocupamos seis ciudades y decimos ¡basta! Instalamos una emisora de radio comunitaria ¡Ya basta! No pedimos permiso y no formulamos exigencias. Hacemos.

Construimos otro mundo. Lo hacemos, aquí y ahora. Aquí hay un cambio de enfoque Los hechos espectaculares, como aquellos que se organizan contra las cumbres y los foros sociales, son importantes, pero lo son no por lo que puedan lograr en términos de cambiar políticas gubernamentales, sino sobre todo como puntos

de confluencia de los diferentes movimientos: espacios en los que aprendemos entre nosotros y nos inspiramos unos de otros. Lo más importante de todo es el movimiento menos visible de rechazo y creación. Ésta no es una cuestión de lo local contra lo global o lo micro contra lo macro, es más bien una cuestión de comprender que la fuerza del flujo social de rebeldía depende finalmente de nuestra capacidad de reapropiarnos del flujo social del hacer o evitar su expropiación. Los grandes eventos son importantes, pero no pueden reemplazar la búsqueda constante de formas de hacer en contra y más allá del trabajo.

Hagamos contra el trabajo. Si va a haber un futuro para la humanidad, debemos vivir de forma diferente, debemos actuar de forma diferente, debemos relacionamos unos con otros de forma diferente y también con las otras formas de vida y el ambiente natural que nos rodea. Debemos desarrollar un hacer diferente. Entonces, es evidente que la vieja concepción de la revolución centrada en la socialización de los medios de producción es horriblemente inadecuada. Las revoluciones del siglo XX no fracasaron por haber sido demasiado radicales, sino por no haber sido lo suficientemente radicales. El centro de la revolución anticapitalista es muy simplemente, el hacer. Hacer diferentemente, hacer de modo muy diferente o no habrá futuro para la humanidad Esto significa hacer contra el trabajo, porque es sobre todo la disciplina del trabajo la que obliga a nuestra actividad cotidiana a recorrer un camino que destruye literalmente la humanidad en todos los sentidos de la palabra. Una revolución que no está fundamentada en la transformación de la actividad humana no es en absoluto una revolución.

Sabemos que esto no es fácil. No es fácil porque puede acarrear represión o conducir a la pobreza. Pero tampoco es fácil porque las líneas divisorias no son siempre claras. Podemos dedicarnos a algo que consideramos una forma importante de protesta y luego descubrimos que la forma de protesta se hace popular y se transforma en una forma de hacer dinero: pensemos en los primeros *punks* y en la primera música *rap*, por ejemplo. Las líneas a menudo se hacen borrosas y, sin embargo, la tensión entre el hacer y el trabajo es una preocupación constante en nuestras vidas. Nuestras respuestas a esta tensión son siempre contradictorias, pero cuanto

más nos unimos con otros o nos damos cuenta de que nuestra rebelión contra el trabajo es parte de un flujo más general, más fácil se hace hallar soluciones prácticas.

Haz de forma diferente, haz contra el trabajo .No hay otro camino hacia delante.

Rompamos las paredes. Abramos lo encerrado. El mundo del trabajo abstracto es un mundo de cercamientos, un mundo de paredes físicas y metafóricas. Éstas son las paredes invasoras de la metáfora que presentamos al comienzo del libro. Las paredes invasoras están haciendo insoportable la vida para millones y millones de humanos, y las cosas amenazan con empeorar aún más. Pero esto genera una contrafuerza, una tremenda presión contra las paredes, lo que nos da esperanzas de que las paredes se resquebrajen y se desmoronen ¿Cuántos millones de personas deberán morir de hambre antes de que ceda la pared de la propiedad privada? Ya está siendo quebrada en tantas diferentes formas, a menudo por robos y violencias que ofrecen pocas perspectivas para el futuro, pero a veces por la ocupación consciente de la tierra —como en el gran movimiento de los campesinos sin tierra, el MST, en el Brasil— o la ocupación de fábricas o en la generalizada falta de respeto por los derechos a la propiedad intelectual en la música o el software.

El hacer es un torrente contra todo cercamiento. Nuestro poder hacer cosas de modo diferente, nuestro poder de crear otro mundo, es una corriente que ejerce una creciente fuerza contra las paredes que nos rodean, un constante abrir brechas en esas paredes. El capital corre de un lado a otro reparando estas brechas —concediendo reformas agrarias, redefiniendo las normas de la sexualidad, por ejemplo—, pero la corriente de nuestro poder no será contenido, simplemente porque nuestra vida colectiva depende de ello.

Nos toca romper las paredes, entonces. Romper los cercos de la tierra, revertir el cercamiento de la tierra que inició el desastre que es el capitalismo, crear las bases para una superación de la separación entre la ciudad y el campo, entre los humanos y otras formas de vida. Romper las paredes que rodean nuestra sexualidad de modo de que podamos disfrutar nuestros cuerpos con plenitud. Romper las paredes constituidas por los Estados, que han causado la

muerte de millones y millones de seres humanos en las guerras del último siglo y la rigidez del pensamiento que surge del trabajo abstracto y es reforzada en las escuelas y universidades. Romper las paredes por las que los sustantivos encierran la poderosa dinámica de los verbos. Romper las paredes de nuestro hacer rechazando toda expropiación de los medios de hacer, medios de producción, medios de vivir. Romper las paredes cada vez que podamos y donde quiera que podamos. Romper las paredes con el rechazo a construirlas.

Agrietemos el capitalismo. Luchemos desde lo particular, luchemos desde donde estamos, aquí y ahora. Crear espacios o momentos de otredad, espacios o momentos que van en la dirección opuesta, que no encajan. Hacer agujeros en nuestra reiterada creación del capitalismo. Crear grietas y dejarlas expandir, dejarlas multiplicar, dejarlas resonar, dejarlas fluir juntas. Crear dimensiones en las que no seamos más servidores y contemplemos al tirano capital, "como un gran coloso cuyo pedestal ha sido destrozado, caer por su propio peso y partirse en pedazos".

¡Rehusar-y-crear! ¡Rehusar-y-crear! Eso, para nosotros, es Moisés y los profetas. Salvo que no tenemos ningún Moisés, no tenemos ningún profeta, sólo nos tenemos a nosotros mismos

<**tesis 33**>;

Ésta es la historia de muchísima gente Es la historia de los millones que han tejido su camino dentro y fuera de estas páginas, en forma visible e invisible, audible e inaudible, consciente e inconscientemente. De los millones que quieren configurar sus propias vidas. De los millones que quieren poner fin a la miseria, la pobreza y la explotación. De los millones que no quieren seguir participando en la destrucción de la vida humana y no humana. De los millones que quieren dejar de hacer el capitalismo.

Ésta es la historia de la muchacha en el parque que, cansada de todas las controversias provocadas por su simple acto de leer un libro —este libro—, pero emocionada por lo que ha leído, toma una lapicera y continúa este párrafo con más y más, infinidad de ejemplos de gente común cuyo no caber es un desbordar. Y luego sigue, pues ella sabe que el libro está sin terminar.

Ésta es tu historia y la historia de todos nuestros amables lectores. Quizá seas tú la muchacha del parque. Desde luego, ya sabes que estás frente a un libro inconcluso. Déjalo abierto ahora y

lanza un alarido de alegría rabiosa mientras partes para dejar de hacer el capitalismo y, preguntando, hacer el mundo de nuevo.

Gracias

Gracias, muchas, muchas gracias porque la escritura de este libro, como todo hacer, es parte de un flujo social y poco gramatical, donde el hacer, el vivir y el amar de uno fluye en el hacer, el vivir y el amar de los demás, un flujo que viene a veces con nombres y a veces sin ellos, un flujo que para mí tiene un vórtice central en Eloína Peláez, ya que sin ella no podría haber concebido el tiempo tanto como la fragilidad infinita de un segundo y como el empuje duro y paciente de la creación colectiva; y otros, muchos otros, como el maravillosamente estimulante de Sergio Tischler, con quien he compartido un seminario desde hace más de doce años; y luego Femando Matamoros, por supuesto y ahora Antonio Fuentes y Francisco Gómez Carpenteiro que nos acompañan en la coordinación del seminario, y los muchos estudiantes, profesores y visitantes que han compartido nuestros debates en estos doce años, y Agustín Grajales, Carlos Figueroa y Nancy Churchill que han hecho tanto para crear un ambiente de apoyo mutuo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego y su Posgrado de Sociología, y, por supuesto, Néstor López, que rompe el capitalismo con su entusiasmo y energía y ha hecho mucho para abrir la Argentina y América del Sur para este proyecto, y a Pipo Cuéllar por su apoyo tranquilo y constante tan importante desde el principio y a quienes se han unido a Néstor y a Pipo en la discusión de los borradores de este libro en Buenos Aires: Luis Menéndez, María Belén Sopransi, Daniel Contartese, Gabriela Ferreyra, Eric Meyer, Alba Invemizzi y Luciana Ghiotto; y los otros que me han hecho llegar comentarios por escrito sobre el borrador del libro, que van desde el muy útil “que es fabuloso” (justo lo que quería escuchar) a las críticas detalladas y también muy útiles: Wemer Bonefeld, Dorothea Hartón, Chris Wright, Ana Dinerstein, Adrián Wilding, Marcel Stoetzler, Raquel Gutiérrez,

Michael Kasenbacher, Marina Sitrin, Alejandro Merani, Simón Susen, Paul Chatterton, David-Brian-Keir-and-Nette de la Free Association, Sabu Kohso, Chris Carlsson y Maggie Sinclair; y Antonio Ortiz que ha sabido escuchar y comprender mis explicaciones, y Hierson Rojas, que me ayuda de modo permanente

en el trato con el mundo universitario, y Virginia Castillo también, siempre dando su apoyo, y también los estudiantes de doctorado a quienes aún no he mencionado y he tenido el privilegio de asesorar en el últimos años, especialmente Lars Stubbe, Vittorio Sergi, Alberto Bonnet, Rafael Sandoval, Manuel Martínez, Mina Navarro, Nashyeli Figueroa, Darío Azzelini, Mariana Muñoz, Juquila González, y a Chiche Vázquez y todo el equipo de Herramienta por su apoyo de siempre; y mis hijos no tan niños, Ai dan, Anna-Maeve Holloway y Mariana, que irradian mi vida, y Richard Gunn, que siempre está ahí, incluso cuando no estemos en contacto directo, mi agradecimiento también a los millones que son los héroes de este libro y a los miles que han participado en los debates de la madre de este libro, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, lo que me sumerge en un mundo de debate teórico y práctico que existe en contra y, cada vez más, más allá de las universidades, en un mundo de grietas, en los numerosos foros creados por la inquietud del pensamiento rebelde: los foros sociales mundiales y regionales, los eventos zapatistas, los "otros" seminarios, la maravillosa semana que hemos pasado construyendo la palabra común en la comunidad zapatista de Oventic, las reuniones con los piqueteros y los maestros disidentes y grupos autónomos de varias formas y tamaños, y las muchas personas, muchos de los que a sabiendas o sin saberlo, me han inspirado y sin quienes este libro sería inconcebible, y los Espirales y los ex Espirales, los Solano y los ex Solano y los Jóvenes en Resistencia Activa por no hablar de los pizzeros de Puebla, y, último pero no por ello menor, mi agradecimiento a ti, querido lector, que has llegado a esta última página, o que tal vez hayas abierto el libro desde atrás, un atrás que es un adelante, un final que es un principio.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W 1992 [1964] La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad Madrid, Taurus

1986 [1966] Dialéctica negativa Trad J.M. Ripalda Madrid, Taurus

1975 "Resignation", Telos (Nueva York), núm 35, primavera boreal, págs 165-168 Edición en español: "Resignación", en Crítica de la cultura y sociedad, vol II, colección "Obras completas de Adorno", Madrid, Akal, 2009 Agamben, Giorgio 2001 Infancia e

historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo

AGNOLI, Johannes 1999 Subversive Theorie Freiburg (Alemania).

AIZICZON, Fernando 2009 Zanón Una experiencia de lucha obrera Buenos Aires, Ediciones Herramienta

ALTAMIRA, César 2006 Los marxismos del nuevo siglo Buenos Aires, Biblos

ANDREW X 1999 “Give up activism”, en RECLAIM THE STREETS (directores): Reflections on Londres, RTS Disponible en <http://flag blackenednet/af/online/jl8/refleclhtml> [consultado el 5 de junio de 2010], Anónimo, sf Cali, sd

ARTHUR, Chris 1986 Dialectics of Labour: Marx and his Relation to HegeL Oxford (Reino Unido), Basil Blackwell Disponible en <http:/chrisarthur net/dialectics-of-labour/> [consultado el 24 de marzo de 2010]

AZZELINI, Darío 2010 “Partizipative und protagonisdsche Demokratie in Venezuela” Tesis doctoral, Universidad de Frankfurt Fraukfurt (Alemania) 2006 Venezuela Bolivaríana: Revolution des 21 Jahrhunderts?

Colonia (Alemania), ISP Verlag,

BAIRD, Vanessa 2007 The No-Nonsense Guide to Sexual Diversity Oxford (Reino Unido), New lntemationalist

BARRETO CIPRIANI, Juan 2007 “Ejercicio del poder popular en la singular encrucijada política de Venezuela”, en El poder popular: propuestas para el debate Caracas, Insdtuto Metropolitano de Urbanismo, págs 9-16

BENJAMIN, Walter 2007 [1940], Sobre el concepto de la historia Tesis y fragmentos Trad Bolívar Echeverría Buenos Aires, Piedras de papel 1974 “Anmerkungen zu 'Über den Begriff der Geschichte'“, en Gesammelte Schriften, vol 1 Frankfurt (Alemania), Suhrkamp, págs 1223-1266

BERGER, John 2001 The Shape of a Pocket Nueva York, Vintage Edición en español: El tamaño ile una bolsa Trad P Vázquez Madrid, Taurus, 2004

BEY, Hakim 1985 The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism Nueva York, Autonomedia Disponible en <wwwhermetic, com/bey/taz3html> [consultado el

7 de junio de 2010]

BIRKNER, Martin 2007 “Buchbesprechung: John Holloway, Edward Thompson: Blauer Montag Über Zeit und Arbeitsdisziplin”, Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie & Debatte (Viena), num 22, págs 66-67 Disponible en <wwwgrundrissenet/ buchbesprechungen/ johii_hoUoway_edward_thompsonhtm> [consultado el 7 de junio de 2010], y FOLTJN, Robert 2006 (Post-) Operaismus: Von der Arbeiterautonomie zur Multitude Stuttgart (Alemania), Schmetterling Verlag

BLOCH, Ernst 1980 [1959] El principio esperanza (3 vols) Madrid, Editorial Aguijar

1964 Tübinger Einleitung in die Philosophie (2 vols) Frankfurt

(Alemania), Suhrkamp

BÖHM, Steffen; Dinerstein, Ana, y Spicer, André 2010 “(Im) possibilities of Autonomy: Social Movements In and Beyond Capital, the State and Development”, Social Movement Studies, Journal of Social, Cultural and Political Protest (Londres, Routiedge), vol 9, num 1, págs 17-32

BOLLIER, David 2008 Viral Spiral: How the Commoners Built a Digital Republic of Their Otvn Nueva York y Londres, The New Press Disponible en cwwwviralspiralcc/sites/default/Files/ ViralSpiralpdf> [consultado el 7 de junio de 2010]

BOLTANSKI, Luc, y Chiapello, Eve 2007 [1999] The New Spirit of Capitalism Londres, Verso

Bonefeld, Wemer 2010 “Abstract labour: Against its nature and on its time”, Capital & Class (Londres, CSE), vol 34, num 2,junio, págs 257— 276 (director) 2009a Subverting the Present, Imagining the Future

Nueva York, Autonomedia

2009b “The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution”, en Bonefeld (director), 2009a, págs 51-66

2009c “’History and Social Constitution: Primitive Accumulation is not Primitive”, en Bonefeld (director), 2009a, págs 77-86 2007 “El capital como sujeto y la existencia del trabajo”, en

BONEFELD y otros (comps), 2007, págs 37-76

BONEFELD, Wemer 2004 “On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish Class Antagonism from the Critique

of Political Economy", Historical Materialism (Londres), vol 12, núm 3, págs 103-124; Bonnet, Alberto; Holloway,John, y Tischler, Sergio (comps)

2007 Marxismo abierto Una visión europea y latinoamericana, vol 11 Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), BUAP; Gunn, Richard; Holloway, John, y Psychopedis, Kosmas

BONNET, Alberto 2007 "Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuraiismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo", en Holloway, Matamoros y Tischler (comps), 2007

CAFASSL, Emilio 2002 Olla a presión: cacerolazos, piquetes y asambleas, sobre fuego argentino Buenos Aires, Libros del Rojas

CARLSSON, Chris 2008 Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners are inventing the Future Today Oakland (Estados Unidos) y Edimburgo (Reino Unido), AKPress

CECEÑA, Ana Esther 2005 La guerra par el agua y par la inda Cochabamba: una experiencia de construcción comunitaria frente al neoUberalismo Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Colección en movimiento

CECOSESOLA 2003 Buscando una convivencia armónica Barquisimeto (Venezuela), Cecosesola

CLARKE, Simón (director) 1991 The State Debate Londres, Macmillan

CLEAVER, Harry 2001 "Socialismo", en Sachs, 2001 Otra edición modificada: ¿Socialismo? Oaxaca (México), Ediciones ¡Basta!, 2006

Cleaver, Harry 1985 Una lectura política de El capital Trad EL Suárez Presentación Gustavo Esteva México, Fondo de Cultura Económica

COLECTIVO SITUACIONES 2009 Inquietudes en el impasse Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones

2002 19 y 20: Apuntes para el nuevo protagonismo social Buenos Aires, Ediciones de mano en mano

CUNINGHAME, Patrick 2009 "'EduFactory': precarización de la producción del conocimiento y alternatives", Bajo el Volcán (Puebla, México, BUAP), año 7, núm 13, págs, 11-24

DAVIS, Mike 2006 Planet of Slums Londres, Verso

DAY, Richard JF 2005 Gramsci is Dead: Anarchist Currents in

the Newest Social Movements Londres, Pluto Press

DE ANCELJS, Massimo 2007 The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital Londres, Pluto Press

DEBORD, Guy 1995 [1967] La sociedad del espectáculo Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada

DE SOUSA SANTOS, Boaventura 2003 Democracia y participación: el ejemplo del presupuesto participativo Barcelona, El Viejo Topo

DINERSTEIN, Ana Cecilia 2009 [2002], "Recobrando la materialidad: el desempleo y la subjetividad invisible del trabajo", en Dinerstein y Neary (comps), 2009, págs 243-268

DUNAYESKAYA, Raya 2009 El poder de la negatividad: escritos sobre la dialéctica en Hegely Marx México, Juan Pablos Editor

DUSSEL, Enrique 2006 20 Tesis de política México, Siglo XXI

DYER-WITHERFORD, Nick 2007 "Commonism", Turbulence (Leeds, Reino Unido), núm 1, págs 28-29 Disponible en <http:// turbulenceorg uk/turbulence-l/commonism/> [consultado el 9 de junio de 2010]

EHRENREICH, Barbara 2007 Dancing in the Streets A History of CollectiveJoy Londres, Metropolitan Books

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN) 1996 Crónicas intergalácticas: Primer encuentro ntercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo México, EZLN También disponible en <http://palabra, ezlnorgmx/comunicados /1996/1996_07_27h tm > [consultado el 28 de junio de 2010]

ELSON, Diane 1979 "The Valué Theory of Labour", en Elson (directora): Valué: The Representation of Labour in Capitalism Londres, CSE Books, Humanities Press, págs 114-180

ELYTIS, Odysseus 1974 [1959] The Axion Esti Pittsburgh (Estados Unidos), University of Pittsburgh Press

ESTEVA, Gustavo 2009 "Otra mirada, otra democracia", ponencia presentada eu el Festival Mundial de la Digna Rabia, San Cristóbal de Las Casas (México), 4 de enero Disponible en <http:// gustavoesteva org/09/images/stories/pdf/OTRA%20MIRADA, %200TRA%20DE MOCRACIA%2004-0 l-2009pdf> [consultado el 7 de junio de 2010]

EXARGENTINA (Alice Creischer y Andreas Siekmann) 2006 La normalidad Buenos Aires, Palais de Glace Referencias disponibles

en <wwwexargentinaorg/lamuestrahtml> [consultado el 10 de junio de 2010]

EXNER, Andreas; Sauer, Judith; Lichtblau, Pia; Hancel, Nora; Schweiger, Veronika, y Schneider, Stefan (comps) 2005 Losarbeiten — Arbeitslos? Globalisierungskritik und die Krise der Arbeitsgesellschaß Munster (Alemania), Unrast Verlag

FANON, Frantz 2007 [1961] Los condenados de la tierra Rosario, Argentina, Editorial Último recurso

FEDERICI, Silvia 2004 Caliban and the Witch: Women, the body and primitive accumulation Nueva York, Autonomedia

FERNÁNDEZ, Ana María, y otros 2006 Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas Buenos Aires, Tinta Limón

FIGUEROA, Nashyeli 2008 "Autonomía vis a vis Habitus La experiencia urbana del colectivo Espiral 7" Tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (México)

FLORES, Toty (comp) 2005 De la culpa a la autogestión: un recorrido del Movimiento de Trabajadores Desocupados de La Matanza Buenos Aires, MTD Editora

FOSTER, John Bellamy 2000 Marx's Ecology: Materialism and Nature Nueva York, Monthly Review Press

FOUCAULT, Michel 2005 [1975] Vigilar y castigar México, Siglo XXI

FREE ASSOCIATION 2010 "Six Impossible Things Before Breakfast", Turbulence (Leeds, Reino Unido), num 4 Disponible en <http://turbulence orguk/turbuIence4/six-impossible-thing5-before-breakfast/> Version en francés disponible en <http:// turbulenceorguk/turbulence-4/six-impossible-thiiigs-before-breakfast/six-choses-impossibles-avant-le-petit-dejeuner/> [consultados el 7 de junio de 2010]

FUENTES DÍAZ, Antonio 2006 Linchamientos: fragmentación y respuesta en el México neoliberal Puebla (México)> BUAP

GELDERLOos, Peter 2007 How Nonviolence protects the State Cambridge (Estados Unidos), South End Press

GHJOTTO, Luciana 2005 "El camino hacia la Cumbre de los Pueblos La resistencia en movimiento", enj GAMBINA (comp): Moloch siglo XXI; a propósito del imperialismo y las cumbres Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación, págs

209-220

GIBSON, Chris 2006 [1997] “Subversive Sites: Raves, Empowerment and the Internet” Disponible en <wwwsnarlorg/youth/chrislpdf> [consultado el 7 de junio de 2010]

GÓMEZ, Luis 2006 El Alto de pie: una insurrección aymara en Bolivia La Paz (Bolivia), Textos rebeldes

GÓMEZ CARPINTEIRO, Francisco 2009 “La huella del sujeto La Otra campaña, otra epistemología” Inédito

GONZÁLEZ, Juquila 2009 “Vida cotidiana, escuelas autónomas en la lucha zapatista Radicalidad, encrucijadas y sueños de esperanza en la órbita de la insubordinación: Caracol I La Realidad y Caracol Y Roberto Barrios” Tesis de doctorado; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (México)

GORDON, Natasha, y CHATTEKTON, Paul 2004 Taking Back Control A Journey through Argentina’s Popular Uprising Leeds (Reino Uuido), School of Geography, University of Leeds

GRAEBER, David 2002 “Los nuevos anarquistas", New Left Review en español (Madrid, Akal), mim 13 Disponible en <wwwnewleftreviewes/?issue=13> [consultado el 8 de junio de 2010]

GREGORCIC, Marta 2008 “Phantom, irresponsibility, or fascism in disguise”, en Jelka ZORN y Ursula LIPOVEC OEBRON (comps): Once upon an erasure: from citizens to illegal residents m Republic of Slovenia Liubliana (Eslovenia), Ptudentska zalo?ba, págs 115-132

GREY, Sir George 18 Al Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia, During the Years 1837, 38, and 39 (2 vols) Londres, Boone

GRUPO KRISIS 2002 [1999] Manifiesto contra el trabajo Trad MM Fernández Barcelona, Virus editorial y Lallevir Disponible también en <wwwkrisisorg/1999/manifiesto-contra-el-trabajo> [consultado el 9 de junio de 2010]

GUATTARI, Félix, y NECRI, Toni 1990 [1985] Communists like us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance Nueva York, Semiotext(E)

GUNN, Richard 2005 “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en BONNET, HOLLOWAY y TISCHLER (comps), 2005, págs 99-145

GUSINDE, Martin 1961 [1931] The Yamana (5 vols) New Haven

(Estados Unidos), Human Relations Area Files Edición en español: Los indios de Tierra del Fuego (3 vols) Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1982

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel 2008 Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia

HABERMANN, Friederike 2009 Halbinseln gegen den Strom: Anden leben und wirtschafien imAlltag Kónigstein im Taunus (Alemania), Ulríke Helmer Veriag

HABERMANN, Friederike 2004 Aus der Not eine andere Weit: Gelebter Widerstand in Argentinien Köiiigstein im Taunus (Alemania), Ulrike Helmer Verlag

HAN LOSER, Gerhard, y REITTER, Karl 2008 Der bewegte Marx: Eine einfuhrende Kritik des Zirkulationsmarxismus Münster (Alemania), Unrast Verlag

HARDT, Michael 2009 “Amor zapatista”, ponencia presentada en el Festival Mundial de la Digna Rabia, San Cristóbal de las Casas, 4 enero Inédito Audio disponible en <http:// webcachegoogle.usercontent.com/search?q=cache:

HARVEY, David 2007 El nuevo imperialismo Madrid, Akal

HARVIE, David 2006 “Value-production and struggle in the classroom”, Capital 6º Class (Londres, CSE), vol 30, num 1, primavera boreal, págs 1-32; MILBURN, Kein TROTT, Ben, y WATTS, David (comps) 2007 Shut them Doiim! The GS, Gleneagles 2005 and the Movement of Movements Londres, Dissenty Autonomedia

HEINRICH, Michael 2005 Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung Stuttgart (Alemania), Schmetterling Verlag

HODKINSON, Stuart, y CHATTERTON, Paul 2006 ‘Autonomy in the city? Reflections 011 the social centres movement in the UK”, City, anatysis of urban trends, culture, theory, policy, action (Londres, Routledge), vol 10, mim 3, págs 305-315 Disponible en <wwwpaulchatterton com/wp-content/uploads/2009/05/ ccit_a_198123_opdf> [consultado el 8 de junio de 2010]

HOLLOWAY, John 2009 “Clase y clasificación: en contra, dentro y más allá del trabajo”, en DINERSTEIN y NEARY (comps), 2009, págs 39-54 Otra edición bajo el título “Clase y clasificación", en HOLLOWAY (comp), 2004, págs 69-84

2006 Contra y más allá del capital Reflexiones a partir del

debate sobre el libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder” Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), BUAP (comp) 2004 Clase = Lucha Antagonismo social y marxismo crítico Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), BUAP

HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Femando, y TISCHLER, Sergio 2008 Zapatismo Reflexión teórica y subjetividades emergentes Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), BUAP

HONDERICH, Ted (comp) 1995 The Oxford Companion to Philosophy Oxford (Reino Unido) y Nueva York, Oxford University Press

HORKHEIMER, Max 1972 [1937] “Traditional and Critical Theory”, en Critical Theory: Selected Essays Nueva York, Seabury Press, págs 188-243 Edición en español: Tecnia tradicionaly teoría crítica Barcelona, Paidós, 2000

2004 [1946]) Eclipse of Reason Londres y Nueva York, Continuum Edición en español: El eclipse déla razón Buenos Aires, Sur 1973

HOWARD, Michael Charles, y King, John E 1992 A History of Marxian Economics, vol II, 1929-1990 Londres, Macmillan

INCITEl WOMEN OF COLOR AGAINST VIOLENCE 2007 The Revolution will not be Funded Cambrigde (Estados Unidos), South End Press

JAY, Martin 1984 Marxism and Totality The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas Berkeley (Estados Unidos), University of California Press

JUNE 18 COLLECTIVE 1999 “Reflections on June 18: discussion papers on the politics of the global day of action in financial centres on June 18th 1999” Disponible en <http://flagblackenednet/af/ online/ jl8/refleclhtml#JUNE> [consultado el 9 de junio de 2010],

JURIS, Jeffrey S 2008 Networking Futures: The Movements against Corporate Globalisation Durham (Estados Unidos) y Londres, Duke University Press

KASTNER, Jens 2006 “Fallen lassen! Anmerkungen zur Repressionshypothese”, Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie & Debatte (Viena), núm 19, págs 50-55

KASTNER, Jeiis, y SPÓRR, Elisabeth Betuna 2008 Nicht alies tun Cannot do everything Münster (Alemania), Unrast Verlag

KOHAN, Walter O 2003 Infancia: entre sducaqao e filosofía Beio Horizonte (Brasil), Auténtica

LA BOÉTIE, Etienne 2006 [1548], Discurso de la servidumbre voluntaria Trad Y Goldstein Buenos Aires, Superabundans Haut También disponible en <wwwsiudominionet/oxigeno/archivo/servidumbrehtm> [consultado el 10 de junio de 2010] Otra versión en <http://www scribdcom/doc /17122778/ De-La-Boetíe-Etienne-Discurso-sobre-la-servidumbre-voluntaria-1576> [consultado el 20 de julio de 2010]

LAVACA 2004 Sin patrón: fabricas y empresas recuperadas por sus trabajadores Una historia, una guía Buenos Aires, Lavaca Editora

LEE, Richard 1969 "KungBushmen Subsistence: An Input-Output Analysis", en A VAYDA (comp): Environment and CulturalBehaviour Gardeii City (Estados Unidos), Natural History Press Disponible en cwww pacificecologistorg/archive /18 / pe 18-hunter-gathe rers pdf> [consultado el 9 de junio de 2010],

LEEDS MAY DAY GROUP 2004 Moments ofExcess Leeds (Reino Unido), LMDG Disponible en <http://freeIyassociatingorg/momeiits-of— excess/> [consultado el 9 de junio de 2010]

LENIN, Vladimir Illich 1965a [1920] "Sobre el infantilismo de 'izquierda' y el espíritu pequeño burgués", en Obras escogidas, tomo V Buenos Aires, Ediciones Cartago

LEWKOWICZ, Ignacio 2004 Pensar sin Estado: la subjetividad en la era de la fluidez Buenos Aires, Paidós

LOHOFF, Ernst 2008 "Die Anatomie der Charaktermaske: Kritische Anmerkungen zu Franz Schandls Aufcatz 'Maske und Charakter'", Krisis (Nuremberg, Alemania), núm 32, págs 140-158

López, Néstor 2006 "Carta abierta a Ricardo Antunes", 9 de diciembre Disponible en la sección Aporte al debate sobre el trabajo abstracto de la página web de la revista Herramienta (Buenos Aires): <www herramienta, com ar/conten t/aporte-al-debate-sobre-el-trabajo-abstracto> [consultado el 9 de junio de 2010],

LÓYVY, Michael 2006 La estrella de la mañana Surrealismo y marxismo Buenos Aires, El Cielo por Asalto

LUKÁCS, Georg 1970 [1923] Historia y conciencia de clase Traducción del francés: F Duque La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro Disponible en <wwwscribdcom/

doc/2434550/ Georg-Lukacs-Historia-y-conciencia-de-clase> [consultado el 10 de septiembre de 2010],

LUXEMBURG, Rosa 1970 [1906], “La huelga de masas, partido y sindicatos”, en Rosa Luxemburgo Obras escogidas, tomo I Trad D Acosta Bogotá, Editorial Pluma, págs 196-271

MACHADO, Antonio 2007 “Campos de Castilla”, en Poesías completas Madrid, Editorial Espasa Calpe

MAMAN 1 RAMÍREZ, Pablo 2005 Microgobiemos barriales: levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003) El Alto (Bolivia), Centro Andino de Esudios Estratégicos

MANCE, Euclides André 2007 “Solidarity Economics”, Turbulence (Leeds, Reino Unido), núm 1, págs 18-19 Disponible en chttp:// turbuIenceorguk/turbulence-l /solidarityˆeconomics/> [consultado el 9 de junio de 2010]

MANDEL, Emest 1969 [1962] Tratado de economía marxista México, Ediciones Era

MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE 1999 “Clausura del Encuentro “Magisterio democrático y sueño zapatista” México, 1" de agosto Disponible en <wwwgeocítiesws/Athens/Pantheo:i/9988/ disidenciaO/ maestros2htm> [consultado el 14 de junio de 2010]

Marcos EZLN” La Jornada (México), 28 de mayo Otra edición: La ternura insurgente, Cartas y Comunicados del EZLN, Buenos Aires, Arcadia, 1996, pág 54 Disponible también en <http:// oacaiespanaes/ subcomandantehtm> [consultado el 19 de junio de 2010]

MARCUSE, Herbert 1999 [1941] Razón y revolución Hegely el surgimiento de la teoría social Barcelona, Ediciones Altaya

1993 [1964], El hombre unidimensional Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada Trad A Elorza Buenos Aires, Planeta — De Agostini Disponible también en <http:// isaiasgardemyfiles/ get_ñle?path=/marcuse-herbert-el-hombre-unidipdf>

MARX, Karl 2004 [1844] Manuscritos económico-filosóficos de 1844 Trad F Aren, S Rotemberg y M Vedda Buenos Aires, Colihue 2001 [1857] Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 3 vols Buenos Aires, Siglo XXI

1990 El capital, libro 1, capítulo VI inédito México, Siglo XXI

1987 [1867] “Carta de Marx a Engels, 24/08/1867”, en MARX y MARX, Karl 1970 [1859] Contribitáón a la crítica de la economía política Buenos Aires, Ediciones Estudio

1965 [1844], Crítica de la filosofía del derecho de HegeL Buenos Aires, Ediciones Nuevas

1958 [1845] “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX y ENGELS, 1958, págs 633-636

MATAMOROS, Femando 2009 Memoria y utopía en México: imaginarios en la génesis del neozapatismo Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP Edición original: Jalapa y Puebla (México), Universidad Veracruzana y BUAP, 2005

MATTICK, Paul 1981 Economic Crisis and Crisis Theory Londres, Merlin Press

1974 [1969] Marx & Keynes Londres, Merlin Press

MATTINI, Luis 2000 La política como subversión Buenos Aires, De la campana

MAYR, Otto 1989 Áuthority, Liberty and Automatic Machinery m Early Modem Europe Baltimore (Estados Unidos) y Londres, Johns Hopkins Press

MAZZEO, Miguel 2007 El sueño de una cosa: introducción al poder popular Buenos Aires, Editorial El Colectivo

MEMOS, Christos 2009 “Grecia diciembre 2008: crisis, revuelta y esperanza", Bajo el Volcán (Puebla, México, BUAP), año 8, núm 14, págs 55-80

MLELL, Mario 1980 Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique Londres, Gay Men’s Press Edición en italiano: Elementi di critica omosessuale (Gianni Rossi BARILLI y Paola MIELI, directores de la publicación), Milán (Italia), Féltrinelli, 2002

MORO, Tomás 2009 [1516] Utopia Buenos Aires, Ediciones Libertador Otra edición: en AAW: Utopías del Renacimiento, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 También disponible en ovwwlaeditorial virtual,comar/Pages/Moro_Tomas/ TomasMoro_Utopiahtm> [consultado el 9 de junio de 2010],

MTD DE SOLANO y COLECTIVO SITUACIONES 2002 La hipótesis 891: más allá de los piquetes Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano

MUÑOZ, Mariana 2009 “El espejo negro del anarquismo” Tesis

de doctorado, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (México)

NAVARRO Trujillo, Mina Lorem 2008 "Sociedades en movimiento: la izquierda autónoma argentina a la luz de las experiencias del MTD Solano y el Frente Popular Darío Santillán (2003-2007)" Tesis de maestría, Instituto Mora, México

Negri, Antonio 2007 Goodbye Mr Socialism: las crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios Barcelona, Paidós Ibérica

2003 Time for Revolution Londres y Nueva York, Continuum

NICANOFF, Sergio 2007 "Prólogo", en MAZZEO, 2007, págs 9-13

NOTES FROM NOWHERE 2003 We are everywhere: The irresistible rise of global anticapitalism Londres, Verso

NUNES, Rodrigo 2007 "Nothing is what democracy looks like: Openness, Horizoutality and the Movement of Movements", en HARVIE y otros (comps), 2007, págs 299-319

OLIVERA, Oscar, y LEWIS, Tom 2004 Cochabamba! Water War in Bolivia Cambridge (Estados Unidos), South End Press

OUVIÑA, Hernán 2002 "Las asambleas barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo", Bajo el Volcán (Puebla, México, BUAP), núm 5, págs 59-72

PALMER, Bryan 2000 Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression Nueva York, Monthly Review Press

PAOU, Guillaume 2002 Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche: Aufrufe, Manifesté und Faulheitspapiere der Gliicklichen Arbeitslosen Berlin, Tiamat

PAPADOPOULOS, Dimitris; STEPHENSON, Niamh, y Tsíanos, Vassilis 2008 Escape Routes: Control and Subversion in the 2lst Century Londres, Pluto Press

PASHURANIS, Evgeny 1976 [1924] Teoría general del derecho y marxismo México, Ediciones Grijalbo

PIECK GOCHICOA, Enrique; MESSINA RAIMONDI, Graciela, y COLECTIVO DOCENTE 2008 Nuestras historias: el lugar del trabajo en las telesecundarías vinculadas con la comunidad México, Universidad Iberoamericana

PlERCY, Marge 1976 Woman on the Edge of Time Nueva York, Alfred A, Knopf

PLEYERS, Geoffrey 2010 AIter-Globalizatian Becoming Actor in the Global Age Cambridge (Estados Unidos), Polity Press

POE, Edgar Allan 2009 “El pozo y el péndulo”, en El pozo y el péndulo Otras historias espeluznantes Madrid, Valdemar Ediciones También disponible en <wwwciudadsevacom/textos/cuentos/ing/poe/pozo htm> [consultado el 9 de junio de 2010]

POSTONE, Moishe 2006 Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría critica de Marx Trad M S

ALBRITTON y J SIMOULIDIS (comps): New Dialectics and Political Economy, Basingstoke (Reino Unido) y Nueva York, Palgrave Macmillan Disponible en <http://homecomcastnet/~platypusl848/postone_ lukaes dialecticalcritique2003pdf> [coiisultado el 9 de junio de 2010]

Rebón, Julián 2007 La empresa de la autonomía: trabajadores recuperando la producción Buenos Aires, Colectivo Ediciones y Ediciones Picaso Disponible en <wwwreboiicomar/juiian/fjles/autonomiapdf> [consultado el 9 de junio de 2010],

REDAKTION (comps) 1997 Chiapas und die Internationale der Hoffnung [Chiapas y la Internacional de la esperanza] Colonia (Alemania), ISP

REITHOFER, Robert; KRESE, Marusa, y KÜHBERGER, Leo 2007 Gegenwelten: Rassismus, Kapitalismus und soziale Ausgrenzung Graz (Austria), Leykam

REITTER, Karl 2007 “Alfred Sohn-Rethel und die ‘erweiterte Warena— lialyse’”, Grundrisse, Zeitschrift für Unke Theorie & Debatte (Viena), nüm 23, págs 20-27

2004 “Ein Popanz steht Kopf: Zu Postones Buch ‘Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft’”, Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie & Debatte (Viena), mim 10, págs 15-27

ROTH, Karl Heinz 1974 Die “andere” Arbeiterbewegung und die Entwicklung der kapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart Munich (Alemania), Trikont Verlag

RUBIN, Isaak Iliich 1985 [1928] Ensayos sobre la teoría marxista del valor Trad N Miguez Buenos Aires, Pasado y Presente, y México, Siglo XXI

RUSHDIE, Salman 2009 The Enchantress of Florence Nueva York, Randon House Edición en español: La encantadora de Florencia Buenos Aires, Mondadori, 2009

SACHS, Wolfgang (director) 2001 Diccionario del desarrollo: una guia del conocimiento como poder México, Galileo Ediciones y Universidad Autónoma de Sinaloa

SAHLINS, Marshall 2004 [1974] Stone Age Economics Londres, Routledge Edición en español: Economía de la Edad de Piedra Madrid, Akal, 1983

SALINARl, Raffaele 2007 II gioco del mondo: scissione, insurrezione, ricongiungimento Visiont de Re-esistenza Milán y Roma, Punto Rosso y Carta Salom, Gabriel 2009 “La digna rabia de los maestros”, Bajo el Volcán (Puebla, México, BUAP), año 8, núm 14

SANDOVAL, Rafael, 2007 “Formas de hacer política: zapatismo urbano en Guadalajara, contradicciones y ambigüedades" Tesis de doctorado, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (México)

SAYER, Derek 1979 Marx’s Method: Ideology, Science and Critique in Capital Brighton (Reino Unido), Harvester

SCHANDI, Franz 2006 “Maske und Charakter Sprengversuche am bürgerlichen Subjekt", Krisis (Nuremberg, Alemania), núm 31, págs 124-172

SCHWARZBÖCK, Silvia 2008 Adorno y lo político Buenos Aires, Prometeo

SCOTT, James C 2000 Los dominados y el arte de la resistencia Discursos ocultos Trad J Aguilar Mora México, Ediciones Era Disponible en <wwwscribdcom/doc/37199055/Scott-James-C-Los-dominados-y-el— arte-de-la-resistencia-1990> [consultado el 26 de septiembre de 2010]

SERGi, Vittorio 2009 II vento dal basso nel Messico della rivoluzione in corso Prólogo de John Holloway Catania (Italia), Ediciones Edit

SHELIXY, Mary 2001 Frankenstein México, Editorial Lectomm Otra edición: Buenos Aires, Longseller, 2004

Shukaitis, Stevphen 2009 “Dancing amid the Flames: Imagination and Self-Organisation in a Minor Key", en BONEFELD (director), 2009a, págs 99-114

SINDICATO NACIONAL DE TRABAJADORES DE LA EDUCACIÓN (SNTE) 2009 Antología, Sexto Taller Nacional del Educador Popular etapa nacional: 13 al 17 de julio del 2009

México, Comité Ejecutivo Nacional Democrático del SNTE

SITRIN,— Marina 2005 Horizontalidad: voces de poder popular en Argentina Buenos Aires, Chilavert

SMITH, Cyril 2005 Karl Marx and the Future of the Human Lanham (Estados Unidos) y Oxford (Reino Unido), Lexington

SOHN-RETHEL, Alfred 1980 Trabajo intelectual y trabajo manual Barcelona, El Viejo Topo

SOLNIT, David (director) 2004 Globalise Liberation: How to uproot the system and build a better world San Francisco (Estados Unidos), City Lights Books

SOLNIT, Rebecca 2005 “Standing on Top of Golden Hours: Civil Society’s Emergencies and Emergences” Inédito Una versión posterior fue publicada en Harper's Magazine (<http:// harpersorg>, octubre de 2005) como “The uses of disaster: Notes on bad weather and good government”

STAVRIDIS, Stavros, 2009 “The December 2008 youth uprising in Athens: glimpses of a possible city of thresholds” Inédito

2007 “ Espacialidades de emancipación y la ‘ciudad de los umbrales’”, Bajo el Volcán (Puebla, México, BUAP), núm 11, págs 117-124

STOETZLER, Marcel 2007 “Todo lo fluido se convierte en piedra: sexo e individuo en el contexto moderno”, en HOLLOWAY, MATAMOROS y TISCHLER (comps), 2007, págs 157-190

SULLO, Pierluigi (comp) 2002 La democrazia posible: il cantiere del nuovo municipio e le nuove forme di partecipazione da Porto Alegre al Vecchio Continente Nápoles (Italia), Intramoenia

SÜMBURN, Paul 2007 “A New Weather Front", Turbulence (Leeds, Reino Unido), imm 1, págs 10-11

THOMPSON, Edward Palmer 1967 “Time, Work discipline and Industrial Capitalism”, Past & Present (Oxford, Reino Unido, Oxford University Press), núm 38, págs 56-97 Edición en español: “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en Tradición, revuelta y conciencia de clase Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustriaL Barcelona, Editorial Crítica, 1989, págs 239-293

THWAJTES REY, Mabel 2004 La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción Buenos Aires, Prometeo

TICKTIN, Hillel 2008 “The Theory of Decline and Capital”, Labor Tribune (Sydney, Australia) Disponible en

< vvwwIabortribunenet/ Article— Holder/TicktiiiDecliueptl/ tabid/64/Defaultaspx > [consultado el 9 de junio de 2009]

TISCHLER, Sergio 2009 Imagen y dialéctica: Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria Guatemala, FyG Editores

TRAPESE COLLECTIVE (comps) 2007 Do ü Yourself: A Hartdbook forChanging The World Londres, Pluto Press

TRENKLE, Norbert 2007 “La crisis del trabajo abstracto es la crisis del capitalismo” Ponencia presentada en el seminario “La crisis del trabajo abstracto”, Buenos Aires, noviembre Disponible en < www herramienta comar/trenkle-norbert/la-crisis-del-trabajo-abstracto-es-la-crisis-del-capitalismo, también en < wwwkrisisorg/2007/la-crisis-del-trabajo— abstracto-es-la-crisis-deI-capitalismo > [consultados el 9 de junio de 2009],

TROTT, Ben 2007 “Gleneagles, Activism and ordinary Rebelliousness”, en HARVIE y otros, 2007, págs 213-233

TURBULENCE 2008 “Introduction: Present Tense, Future Conditional”, Turbulence (Leeds, Reino Unido), núm 4, pág 3 Disponible en < http://turbulence orguk/wp-content/ uploads/2008/07/turb_ 04_0708pdf > [consultado el 9 de junio de 2009]

UNITED COLOURS OF RESISTANCE 2007 “Black Block", en Voices of Resistance from Occupied London, núm 2 (otoño boreal): págs 38-41 Disponible en < wwwoccupiedlondonorg/blackblock/ > [consultado el 9 de junio de 2009]

VANEIGEM, Raoul 2008 “Homenaje a Andrés Aubry”, La Jornada (México), 2 de enero Disponible en < wwwjoniadaunammx/ 2008/0l/02/indexphp? section = opinion&article = 0l 5a lpol > [consultado el 5 de julio de 2010]

2006 “Llamado de un partisauo de la autonomía individual y colectiva", La Jornada (México), II noviembre Disponible en < wwwj ornada, unammx/2006/11/11/indexphp?secti on = opii no n&a rticle = 014alpol > [consultado el 5 de julio de 2010]

(comoJ-F DUPUIS) 1999 [1977] A Cavalier History of Surrealism

VlRNO, Paolo 2003, Gramática de la multitud Para un análisis de las formas de la vida contemporánea Trad A Gómez Madrid,

Traficantes de Sueños Disponible en <http:// capitalismofiIosofiaeuredcomar/ textos/otros/ vimo_gramaticadelamuItitudpdf> [consultado el 11 de junio de 2009]

WAINWRIGHT, Hilary 2003 Reclaim the Stale: Experiments in Popular Democracy Londres, Verso

WILDING, Adrian 2010 "Naturphilosophie Redivivus: on Bruno Latour's 'Political Ecology'" Inédito

2008 "Ideas for a Critical Theory of Nature", Capitalism Nature Socialism (NuevaYork), vol 19, num 4, diciembre, págs 48-67

2007 [1995] "La complicidad de la poshistoria", en BONEFELD y otros (comps), 2007, págs 121-140

Williams, Raymond 1976 Keywords: A Vocabulary of Culture and Society Glasgow (Reino Unido), Fontana

Wright, Steve 2002 Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism Lozidres, Pluto Press

ZADNIKAR, Darij 2007 "Adorno y la posvanguardia", en HOLLOWAY, MATAMOROS y TISOHLER (comps), 2007, págs 73-88

ZlBECHl, Raúl 2007 Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento Programa Democracia y Transformación Global, Universidad National Mayor de San Marcos, Lima, Perú Otra edición: México, Bajo Tierra y Sísifo Ediciones, 2008 Disponible en wwwdemocraciaglobal org/fácipub/upload/ publicaciones/1 /169/files/Autonomías %20y% 2 0emancipaciones_ America%201atina%20eii%20movimieiitopdf> [consultado el 9 de agosto de 2010]

ZIBECHI, Raúl 2006 Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales Buenos Aires, Tinta Limón Otra edición: La Paz (Bolivia), Textos rebeldes, 2006

ZIZEK, Slavoj 2004 "The Ongoing 'Soft' Revolution", Critical Inquiry (Chicago, Estados Unidos, University of Chicago Press), vol 30, parte 2, págs 292-323

NOTAS

Parte I La ruptura

Romper, queremos romper Queremos crear un mundo diferente, ahora Nada más común, nada más obvio, nada más sencillo, nada más difícil

* En esta frase se ha elegido una versión diferente de la citación

de referencia (La Boétie, 2006) con el objetivo de reflejar más fielmente el sentido del francés antiguo original Fuente disponible en <www.scribd.com/doc/17122778/De— La-Boetie-Etienne-Discurso-sobre-La-servidumbre-voluntaria-15
> [NdE]

Nuestro método es el método de la grieta

1 Sobre la apertura de categorías y su importancia véase la introducción a Bonefeld, Gunn y Psychopedis, 1992a.

2 Escribe Marx (1965: 30): "La teoría es capaz de apoderarse de las masas en cuanto se demuestra *ad hominem*. Y se demuestra *ad hominem* en cuanto se hace radical. Ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo".

3 Sobre la dialéctica negativa véase Adorno (1986); para una discusión sobre la importancia política de la dialéctica negativa véase Holloway, Matamoros y Tischler (2007); sobre la importancia de la negatividad como la base del pensamiento crítico véase Agnoli (1999).

Ya es hora de aprender el nuevo lenguaje de una nueva lucha

1 Dice Davis (2006: 36): "Los Ángeles es la capital del primer mundo de los sin techo, con una estimación de cien mil personas sin techo, incluyendo una cantidad creciente de familias acampando en las calles del centro o viviendo furtivamente en parques y en medio del paisaje de las autopistas".

2 No se trata en absoluto de la formulación leninista clásica, pero impersonal, del ¿qué hacer?, que sugiere ya un distanciamiento de su propia responsabilidad, sino que es más bien un ¿qué podemos hacer nosotros?

3 Para ser justos con este autor, transcribimos la continuación de esas palabras: "pero antes de ese momento pueden existir formas seudosocialistas y protosocialistas. No son socialistas, pero chocan con el capitalismo, al mismo tiempo que lo apuntalan".

4 En un tono similar leemos en Papadopulos, Stephenson y Tsianos (2008: XII): "Buscamos el cambio social en los hechos aparentemente insignificantes de la vida". También el Trapese Collective (2007: 2) expresa: "Cuando la protesta de masas contra el actual sistema económico ha rebotado en todo el mundo, desde Seattle a Cancún, más allá del espectáculo de las banderas, del gas

lacrimógeno y de las manifestaciones, cuando las calles se silencien otra vez; la gente común está haciendo cosas extraordinarias, aprendiendo al hacer, imaginando y construyendo los cimientos de otros mundos posibles. Podemos resistir el mundo en que vivimos, mientras que al mismo tiempo creamos el mundo que queremos ver".

5 En este sentido, se puede confrontar este enfoque con el de Hardt y Negri (2001, 2004 y 2009).

Parte II Las grietas: la antipolítica de la dignidad

Las grietas comienzan con un no, a partir del cual crece la dignidad, una negación-y-creación

1 La idea de una negación de la negación con fuerza creativa es mencionada, a veces, como la segunda negación (Dunayevskaya, 2009).

2 Véase el significativo título del libro editado por el colectivo La vaca (2004), sobre las experiencias de las diferentes fábricas en la Argentina: Sin *patrón*.

3 Si los ejemplos que cito provienen de forma desproporcionada de México, América Latina y de Europa, sólo se debe a que es donde he vivido y vivo. Es evidente, sin embargo, que ejemplos similares se pueden hallar en todo el mundo. Quizá el lector, donde quiera que viva, debería tratar de pensar en cinco (o cien) completa de ejemplos. Véase Notes jrom Noiuken (2003). También una fuente excelente de información sobre las grietas en el mundo entero es la publicación italiana Carta (www.carta.org).

4 Escribo en agosto de 2009. Sobre la educación alternativa en la sierra de Puebla véase Pieck Gochicoa, Messina Raimondi y Colectivo Docente (2008).

5 Sobre la noción del espacio emancipatorio como espacio umbral véase Stavridis (2007 y 2009).

6 El linchamiento es un buen ejemplo: cuando los habitantes de una ciudad o pueblo se unen para tratar colectivamente en forma sumaria a un criminal están rechazando, de modo explícito, un sistema judicial corrupto e ineficiente y asumiendo el control de su propia vida, aunque la explosión de vida colectiva no siempre, obviamente, crea la base para una mejor sociedad (véase Fuentes Díaz, 2006).

5. Una grieta es la creación perfectamente común de un

espacio momento en el que afirmamos un modo diferente del hacer

Para un panorama de la amplia gama de grietas o autonomías o prácticas tío capitalistas y, de la creciente literatura sobre el tema véase, por ejemplo, De Angelis (2007); Trapese Collective (2007); Carlsson (2008); David Solnit (2004); Habermann (2009), y Bóhm, Dinerstein y Spicer (2010).

2 Información disponible en <www.tamachrini.org > y en <www.educacion contracorriente.org/portal/ index.php?option=com_content&view=article8cid=75:reunion-de-inaestros-&:catid=48:gabriel-salom> [consultados el 13/12/09].

3 Esto es cieno para muchos de los ejemplos discutidos por Carlsson (2008). El libro de este autor es una fuente extremadamente rica y estimulante para la discusión de una amplia variedad de grietas o para lo que *él* llama *ahoratopías (now—topias)*. Programadores piratas, jardineros de lotes baldíos y muchos otros más.

4 Este tema fue tratado en la contracumbre de 2007 en Rostock (Alemania) por Wangui Mbatia, del Parlamento Popular de Kenya.

5 Véase MTD de Solano y Colectivo Situaciones (2002: 247 y ss.); Habermann (2004); Gordon y Chatterton (2004); sobre la idea de "desempleo desobediente" véase Rebón (2004 y 2007). La misma transformación de la idea de desempleo fue descrita por Flores (2005) como un movimiento de la culpa a la autodeterminación.

6 Véase Zibechi (2006); para un análisis de la organización focal en El Alto y su papel en las luchas en Bolivia véase Mamani Ramírez (2005), y Gómez (2006).

7 A pesar de su historia o, quizá perversamente debido a ella, la palabra comunismo retiene una fuerza provocativa que el término socialismo no tiene. Sobre el tema de abandonar este último vocablo véase Esteva (2007c); Cleaver (2001), y Negri (2007).

6 Las grietas rompen dimensiones, rompen la dimensionalidad

Esto no lo entiendo como la nacionalización, que generalmente es un medio de reconciliar esas exigencias con la reproducción del capitalismo, sino, en cambio, como el control real de estas áreas por las personas afectadas.

2 Un ejemplo interesante de las grietas urbanas puede

observarse en las denominadas Jornadas Krax, 2009, en Barcelona. Disponible en <http.//krax.citymined.org/> [consultado el 17/06/10].

3 Para una importante reflexión sobre la importancia del 19 y 20 de diciembre de 2001 véase el libro *19 y 20: Apuntes para el nuevo protagonismo social* del Colectivo Situaciones (2002). Este colectivo forma por su parte una interesante grieta, una real grieta consciente en las pautas de elaboración teórica. Sobre dos estimulantes exhibiciones y una selección de artículos inspirados por los acontecimientos en la Argentina véase ExArgentina (2004 y 2006).

4 Para Ernest Bloch (1980) la actual existencia todavía-no del mundo que todavía no existe es la fuente de la esperanza.

5 Sobre la ambigüedad política del carnaval véase Ehrenreich (2007, en especial el capítulo 5).

6 Sobre el rol de los payasos en la contracumbre del G-8 en Gleneagles (Escocia) véase Harvie y otros (2007).

7 Hay muchos ejemplos a los que se podría hacer referencia aquí. Dos impresionantes son el bombardeo de Londres durante la Segunda Guerra Mundial, que pasó a ser considerado como un símbolo de solidaridad social y el de la construcción de un nuevo mundo de posguerra que nunca volvería a las miserias de la Gran Depresión; y el terremoto de la ciudad de México en 1985, que es considerado por lo general como la plataforma de lanzamiento de una nueva oleada de luchas sociales.

8 Agradezco a Rebecca Solnit por el intercambio donde expuso las ideas de este párrafo.

9 Bey (1985) escribe: “La consigna (Revolución) ha mutado de un toque a rebato por las campanadas de muerte, a una maligna trampa del destino pseudiagnóstica, a una pesadilla en la cual por más que luchemos nunca podemos escapar a esa malvada eternidad. Ese íncubo, el Estado, un Estado tras otro, cada *cielo* gobernado por un ángel aún más perverso”.

* Antigua celebración celta en el 1° de mayo en Escocia e Irlanda que señalaba el comienzo del verano [NdE].

** Fiestas con el objetivo de recaudar aportes para pagar el alquiler de la vivienda [NdE].

10 Horkheimer evoca bien esos momentos mágicos, pero los ve

como remanentes del pasado: “Esas viejas formas de vida que arden como brasas bajo la superficie de la civilización moderna todavía constituyen, en muchos casos, la calidez inherente en cualquier deleite, en cualquier amor a una cosa por sí misma, más que a otra cosa" (2004: 24). Prefiero verlos más bien como memorias insatisfechas o anticipaciones presentes de un futuro potencial, momentos que creamos contra las presiones del capitalismo cotidiano.

11 Sobre la cuestión de las acciones del denominado bloque negro véase Holloway y Sergi (2007).

[1] de las inercias cotidianas en las que se imponen los tiempos y los espacios de la dominación y la subordinación".

[1] < www.marxists.org/reference/archive/smith-cyril/works/articles/blake.htm > [consultado el 18/06/10]).

[1]*Contramundos*, el sugestivo titulo del libro de Reithofer, Krese y Kühberger (2007).

15 Esto no significa que haya sido, simplemente, una acción espontánea: en realidad, fue muy bien preparada. Agradezco a Chris Wright por señalarme este aspecto.

7. Las grietas son exploraciones en una antipolítica de la dignidad

[1]

2 Gunn (1995) considera las utopías como acciones policiales contra un pensamiento apocalíptico. También Adorno (1975:168, citado por Jay, 1984: 264) escribe: “El impulso utópico en el pensamiento es más fuerte cuando menos se objetiva como utopía".

3 Por ejemplo, Emilio, de la asamblea vecinal de Tierra del Sur en la Argentina, entrevistado por Marina Sitrin (2005: 213) expresa: “No estamos construyendo lo opuesto, a partir del no a lo opuesto estamos construyendo algo diferente. No estamos construyendo lo opuesto al sistema capitalista, eso ya se practicó y no funcionó. Lo opuesto no funciona. Estamos construyendo algo que es diferente. Qué, no sé, no tiene nombre y ojalá que nunca lo tenga”.

4 Un dramático ejemplo de la asimetría de la lucha es la confrontación entre los payasos y la policía que se convertido en un rasgo de muchas de las grandes manifestaciones and capitalistas en Europa.

5 Sobre la importancia central del amor véase Hardt (2009) y Free Association (2010).

6 La discusión de todas estas cuestiones ha salido a la luz de la experiencia de los últimos años: véase, por ejemplo, Sitrin (2005), Thwaites Rey (2004) y Nunes (2007).

7 Graeber (2002: 148) afirma: "El resultado es una rica y creciente panoplia de instrumentos organizados —consejos de portavoces, grupos de afinidad, técnicas de dinamización, *peceras* [espacios abiertos a la participación], discusiones por pequeños grupos, resolución de situaciones de bloqueo colectivo, observación externa de las atmósferas del grupo, etcétera— encaminada en su totalidad a la creación de formas de procesos democráticos que permitan que las iniciativas surjan desde abajo y alcancen la máxima solidaridad efectiva, sin ahogar a las voces discrepantes y sin crear posiciones de liderazgo u obligar a nadie a hacer algo a lo que no haya dado su libre consentimiento".

8 Sobre las posibilidades de hacerlo nosotros mismos véase el importante libro del Trapese Collective (2007); véase también los detallados relatos de los muchos y diferentes experimentos de vivir en forma diferente en Habermann (2009).

Parte III Las grietas existen al borde de la imposibilidad

9. Las grietas chocan con la síntesis social del capitalismo

1 Véase una interesante discusión sobre las grietas y sus dificultades en Pleyers (2010), en especial los capítulos 2 y 4.

2 La noción de síntesis social la retomo de Alfred Sohn Relhel (1980), con la diferencia que él la aplica a todas las sociedades, mientras que yo la reservo para la cohesión social fuertemente entramada del capitalismo. Para una discusión actual sobre la interpretación de Sohn Rethel véase Reitter (2007).

3 *La Jornada*, México, 7 de junio de 2008, página 13. Disponible en <www.jornada.unam.mx/2008/06/07/index.php?section=politica&artícle=013nlpoj> [consultado el 29/07/10].

4 "Miles se movilizan en Los Ángeles para impedir la destrucción total de la huerta comunitaria del área Sur Centro", disponible en el sitio web de *The Narco News Bolletin*. <www.narconews.com/lssue41/articulol893.html> [consultado el 22/06/101.

* Informaciones sobre el desalojo policial de la Huerta Orgázmika de Caballito disponibles en <http:// orgazmika.blogspot.com/2009/05/el-desalojo-de-la-huerta-fue-ilegal.html

> [consultado el 18/07/10] [NdE].

5 Cada uno puede agregar su propia lista de ejemplos.

6 Un ejemplo reciente es la represión de los sin techo en Mar del Plata (Argentina), en abril de 2009. Información disponible en <www.mdpsintecho.blogspot.com/> y también un documento gráfico en <www. youtube.com/watch?v=> [consultados el 22/06/10].

7 En particular, recuerdo las manifestaciones contra la cumbre del G-8 en Rostock (Alemania) en julio de 2007. Para una discusión sobre estos hechos y la cuestión de la violencia véase Holloway y Sergi (2007); Free Association (2010), y United Colours of Resistance (2007).

8 Esta es, seguramente, la respuesta más sólida al argumento de Frantz Fanon (2007) sobre la necesidad de la violencia.

9 Un ejemplo notable es la brutal represión estatal en Ateneo, localidad cercana a la ciudad de México, a *comienzos de* mayo de 2006, que demostró ser una forma muy eficaz de desviar la iniciativa de la Otra campaña de los zapatistas.

10 Sobre la importancia de concebir a los zapatistas como un ejército, con un énfasis ligeramente diferente del que se presenta aquí, véase Sergi (2009). El Subcomandante Marcos en una charla en el Festival de la Digna Rabia del 2 de enero de 2009 dijo: “Cada lucha, cada movimiento, en sus muy particulares geografías y calendarios, debe recurrir a diversas formas de lucha. No es la única y probablemente no sea la mejor, pero la violencia es una de ellas. Es un gesto bello el enfrentar con flores los cañones de los fusiles, vaya, hasta hay fotos eternizando el acto. Pero a veces es necesario hacer que esos fusiles cambien de objetivo y se dirijan hacia arriba". Texto disponible en http:// digna— rabia.ezln.org.mx/?p=426#Marcos> [visitado el 03/03/2010].

11 Para un argumento en contrario véase Gelderloos (2007).

12 Quien escribe este libro y, probablemente, muchos de sus lectores en el caso de que los hubiese perciben sus ingresos del Estado.

[1]

14 Véase MTD de Solano y Colectivo Situaciones (2002); sobre los contrastes entre el MTD de Solano y el MTD La Matanza véase Habermann (2004); sobre los debates con la izquierda del movimiento piquetero. Véase Navarro Trujillo (2008).

15 Scott (1998) desarrolla un sólido argumento para considerar al Estado como la forma de hacer mal las cosas.

16 Para una discusión más completa del Estado como una forma peculiarmente capitalista de organización véase Holloway (2002 y 2006).

[1](2006).

18 Para una crítica similar de la lucha nacional-popular véase Tischler, en Holloway, Matamoros y Tischler (2008).

19 Un ejemplo notable de las contradicciones presentes en el proceso venezolano .se expresa en un discurso del alcalde de Caracas, Juan Barreto Cipriani (2007: 14): “El poder comunal debe ser capaz de ejercerse sobre la sociedad, disolviendo las instituciones estatales constituidas. Asumiéndose como autogobierno. Ese es el papel que tenemos que jugar nosotros, porque el Estado existente es la forma jurídica del tiempo de la explotación. Es el Estado del capital, es el poder de la fuerza articuladora alrededor de un discurso que se opone al ejercicio real del poder de los ciudadanos y las ciudadanas. Es, en fin, un conjunto de concesiones y prácticas que hay que desmontar. Así como la lógica estatista de las instituciones es perversa, la lógica política de partido pensado como aparato instrumental del poder, también lo es. No es posible desestatizar sin despartidizar. Mientras existan círculos que privaticen o confisquen las decisiones que deben ser colectivas y se apropien de aparatos del Estado, poco podremos avanzar en la construcción de un tipo de sociedad que no sea estatista y partidista. Agradezco a Darío Azzellini por esta contribución.

20 Sobre la fortaleza y las dificultades de este proceso véase la excelente obra de Azzellini (2006 y 2010).

21 Al momento de escribir este libro considero que el proceso venezolano todavía es un proceso abierto, por el contrario, en el caso de Cuba, hace tiempo la mano que cierra ha logrado doblegar la mano que abre la grieta. Sin embargo, seria totalmente

equivocado pensar que esto es un cierre final.

22 Raúl Zibechi presenta una notable estadística para ilustrar el enorme poder integrador del Estado, en especial en el caso de los "gobiernos progresistas". En una conferencia en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en diciembre de 2008, explicó que en el Brasil existían doscientos sesenta mil organizaciones no gubernamentales contratadas por el gobierno operando en diversas ciudades: codas ellas estaban abrumadoramente nutridas por ex militantes de la izquierda de ese país.

23 Para una reflexión general sobre las asambleas vecinales del levantamiento argentino véase Ouviña (2002).

24 Sobre la importancia de rechazar la noción de sacrificio como fundamento del anticapitalismo véase Vaneigem (1994)

25 Sobre los principios de organización la cooperativa ha publicado un libro: Cecosesola (2003).

26 Sobre la reproducción de problemas psicológicos en el contexto específico de los grupos prozapatistas en Guadalajara véase Sandoval (2007); sobre la compleja relación entre rebelión y subjetividad en el levantamiento en la Argentina véase Fernández y otros (2006).

27 Uso aquí el término valor en el sentido de la crítica de Marx a la economía política. Sobre el valor en éste y otros sentidos véase De Angelis (2007).

28 Sobre la relación entre el Estado y el valor véase el debate sobre la derivación del Estado, en especial, Holloway y Picciotto (1978).

29 No ha sido racional porque siempre ha sido planeamiento estatal. Y no puede ser central debido a que, incluso en unidades territoriales tan grandes como la ex Unión Soviética o la República Popular China, siguen siendo fragmentos de la sociedad mundial. Ninguno de estos dos grandes países pudo resistir el asalto del valor: en ambos casos, el valor ha emergido triunfante. En el colapso de la Unión Soviética por un lado, en el caso de la mercantilización de la sociedad china por el otro. En el caso de Cuba el valor y su encamación, el dinero ha sitiado a la isla en forma aún más efectiva que el bloqueo de los Estados Unidos. La idea del planeamiento estatal como una alternativa a la ley del

valor está basada en la idea totalmente falaz de que el Estado es universal, que cada Estado encierra a su sociedad. Ahora está más claro que nunca que no es así, pero, de hecho, nunca lo fue.

30 Sobre los problemas que surgen a partir de recibir fondos de fundaciones no estatales véase INCITE! (2007).

31 Acontecimientos como las demostraciones contracumbre y los foros sociales mundiales o regionales juegan un papel importante en la formación de redes de apoyo.

32 De Angelis (2000: 17) escribe: “más que el viejo paradigma de la solidaridad, una mejor descripción de la forma en que diferentes grupos y movimientos tienden a entrar en relación entre sí, es la que proporciona una aborigen cuando dijo a quienes llegaron a su pueblo a ofrecer solidaridad: si vinieron aquí para ayudarme, están perdiendo su tiempo, pero si han venido porque su liberación está íntimamente relacionada con la mía, entonces, trabajemos juntos”.

10. Las grietas existen al borde de la imposibilidad, pero existen Existen en movimiento: la dignidad es una danza ligera

[1]

2 Sobre el impacto de 1968 en el desarrollo capitalista véase Boltanski y Chiapello (2007).

3 Las grandes protestas son preparadas con frecuencia por activistas comprometidos con una intensa planificación durante más de un año. Para conocer varios informes de los esfuerzos sobre la organización de la contracumbre de Gleneagles véase Harvie y otros (2007).

4 Véase también el documento escrito por Andrew X (1999), “Abandonar el activismo", después de la manifestación del 18 de jimio de 1999 en Londres.

5 En forma similar, Zibechi (2006: 124 y ss.) diferencia entre movimiento como institución y movimiento como *moverse*. Sobre la cuestión de creación de redes como una forma de confluencia de los movimientos véase Juris (2008).

6 Para un enfoque muy diferente véase Zizek (2004).

7 De este modo, los miembros de la Cooperativa Nuevo Horizonte de Guatemala dicen: “que nazcan muchos horizontes a nivel nacional porque si no nosotros seríamos como una gota de agua dulce en medio del océano, o sea, desaparecen amos”.

Transcripción de un vídeo disponible en <http:// intercontinentalcry.org/ nuevo-horizonte/
> [consultado el 21/06/10].

8 Escribo esto luego de la experiencia de una semana extraordinaria e impresionante en el pueblo zapatista de Oventic intercambiando ideas con jóvenes de la nueva generación de rebeldes.

Parte IV El carácter dual del trabajo

11. Las grietas son la revuelta de una forma de hacer contra otra: la revuelta del hacer contra el trabajo

[1]*El capital* "La lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y que esta determinado cualitativamente se denomina work, por oposición a labour que es el que crea valor y al que sólo se mide cuantitativamente, labour por oposición a work". (Marx, 1983: 58). Para subrayar esta diferenciación con mayor solidez, prefiero utilizar hacer en lugar de trabajar [work] que todavía nos transmite parte de la desagradable resonancia de trabajar [labour].

2 Chris Arthur (1986) dedica una sección muy útil del primer capítulo de su *Dialectics of Labour* una reseña del uso del concepto *labour* por el joven Marx y concluye que, "en textos como los *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana* Marx [1845] restringe el término a la *actividad productiva limada a cabo bajo el dominio de la propiedad privada*. No es el término que usa cuando desea tematizar esa actividad que es el fundamento ontológico universal de la vida social". Todavía menos lo aplica a la futura libre actividad no alienada. Y cita a Marx (2004: 125): "La relación de la propiedad privada contiene latente en sí [...]. La producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente ajena al hombre y a la naturaleza". Arthur señala que, en la época en que Marx escribió *El capital* estaba usando el término alemán *Arbeit* (trabajo) en un sentido unís general. Sin embargo, es evidente que lo que Marx entonces llamaba la "naturaleza bifacética del trabajo" siguió siendo su preocupación central, y de esta forma, lo que estaba en cuestión era mucho más que una contradicción entre la productividad y la producción de valor, como luego algunos afirmarían. Véase en especial el hermoso capítulo V del primer

tomo de *El capital* sobre “Proceso de trabajo y proceso de valorización", y también la sección de “Resultados del proceso inmediato de la producción” sobre la “Producción capitalista como producción de plusvalía” (1990: 3 y ss.).

3 Adorno (1986:13): “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto [...]. La contradicción [...] es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto”.

4 Algunos autores, como Hardt y Negri (2004), en especial, se deslizan de una crítica de] capitalismo al énfasis de la lucha por la democracia, pero la democracia significa muy poco si nuestras vidas las dedicamos a la producción del capital.

12. La abstracción del hacer en trabajo es el tejido social en el capitalismo

[1]*plusvalía independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etcétera”, pero esto no nos interesa aquí. Observemos que Marx también consideraba esta contribución suya como distintiva: “He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en las mercancías” (1983: 191).

2 Marx también usa el término *autoactividad* para designar la “actividad vital consciente”. Sobre la cuestión de la terminología véase una interesante discusión en Arthur (1986, capítulo I).

3 La traducción de esta frase ha sido ligeramente modificada para su comprensión.

4 Para una discusión que llega a conclusiones similares véase Postone (2006, en especial 159 y ss.).

5 El argumento de que no hay que hacer una diferenciación esencial entre seres humanos y otros animales —y que en consecuencia deberíamos rechazar la distinción que hace Marx entre el maestro albañil y la abeja— me parece peligroso. No son las ovejas o los caballos los que están destruyendo las posibilidades de la vida en la tierra, sino nosotros los seres humanos. Por lo tanto, tenemos una clara responsabilidad para tratar de detener esta destrucción. En resumen, los seres humanos tienen un poder creativo y destructivo que nos diferencia de los demás animales (véase Wilding, 2008, y en especial 2010).

6 Pósteme (2006: 228) escribe: “Las estructuras de dominación

abstracta constituidas por determinados tipos de práctica social dan pie a procesos sociales que escapan al control humano y, aun así, según el análisis de Marx, también amparan la posibilidad histórica de que las personas puedan controlar lo que socialmente han constituido de manera alienada".

7 Es sorprendente que hasta los autores que insisten en la importancia que Marx adjudicó a la naturaleza dual del trabajo, continúan centrándose exclusivamente en un único aspecto de esta ambivalencia, en el trabajo abstracto.

8 En general, podemos decir de Marx que la relación entre la forma y el contenido es una relación extática. La forma contiene y no contiene al contenido. El contenido existe en-contra-y-más-allá de la forma, la desborda.

9 De un bebé en gestación, en los últimos días del embarazo, podría decirse que es el éxtasis de su madre, pues ya existe no sólo en su seno, sino ya en-contra-y-más-allá de su madre.

10 Chris Carlsson (2008: 39) expresa muy bien esta idea en el título de uno de los capítulos de su libro Nowtopía: "Lo que me ves hacer no es lo que hago". Desarrolla el tema señalando la creciente bifurcación de la naturaleza de la vida: "Es difícil o imposible ganarse la vida a partir de muchas de las cosas que la gente quiere realmente hacer —por ejemplo, el arte, la danza, la música, la historia, la filosofía—, y de este modo ha habido un rápido incremento de personas que viven una vida bifurcada. Por una parte está la aplastante necesidad de hacer dinero y por la otra está la urgencia creativa de hallar un trabajo que sirva, sea o no sea pagado [...]. El capital es una relación de poder social que corrompe las relaciones humanas con su lógica perversa pero enfrenta una resistencia persistente [...]. La gente resiste estas fuerzas en sus vidas cotidianas normales, procurándose espacios de autonomía en los que actúan en forma concertadamente fuera —y a menudo en contra— de los intentos del capital por mercantilizar sus actividades". Este autor (ibtd.m. 42) dice que el núcleo de su libro es "la guerra semiconsciente entre estas conductas afirmadoras de vida, autoemancipadoras, y la dominación coercitiva del dinero, la propiedad y la supervivencia en medio de la escasez forzada.

13. La abstracción del hacer en trabajo es un proceso histórico de transformación que ha creado la síntesis social del

capitalismo: la acumulación primitiva

[1](2006: 212) de que “nos enfrentamos con un nuevo tipo de interdependencia que emerge históricamente de manera lenta, espontánea y contingente”.

2 Sobre la transición al capitalismo, escribe Federici (2004: 62): “el término [...] sugiere un desarrollo histórico gradual y lineal, mientras que el período al que le dan ese nombre se encuentra entre los más sangrientos y los más irregulares de la historia mundial”.

3 Postone (2006) tiene razón en insistir en que las categorías presentadas en el primer capítulo de *El capital* presuponen el trabajo asalariado. El trabajo abstracto no es históricamente anterior al trabajo asalariado. Lo que Postone no ve es que el carácter conflictivo que es obvio en el caso del trabajo asalariado es también constitutivo del trabajo abstracto, aunque sea menos obvio.

4 Véase Marx (1983): “El capital presupone el trabajo asalariado, y el trabajo asalariado presupone al capital. Uno es condición necesaria para la existencia del otro y, mutuamente, se llaman a la existencia".

Parte V Trabajo abstracto: el gran cercamiento

14. El trabajo abstracto encierra nuestros cuerpos y nuestras mentes

[1]

15. La abstracción del hacer en trabajo es un proceso de personificación, la creación de máscaras, la formación de la clase obrera

[1]

[1]

3 En el camino en el cual el intercambio de mercancías genera una relación jurídica entre dos poseedores individuales de mercancías, Marx (1983: 103-104) afirma: “Aquí las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende, como *poseedores de mercancías*. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las mascaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente”.

4 Sobre la relación entre el ascenso histórico de la idea de “jugar un papel" y la propagación de la depresión véase Ehrenreich (2007,

en especial el capítulo VII). El producto del trabajo abstracto es, por cierto, como ella sugiere, el “yo ansioso", el “alma atormentada". El término “máscara" aparece en la edición alemana de El capital, pero en las ediciones inglesas, en general, aparece como “personaje". Para un reciente debate sobre el significado de la máscara véase Schandl (2006) y Lohoff (2008).

5 La fragmentación del flujo del hacer social en una multitud de trabajas abstractos tiene enormes consecuencias para todos nosotros. Somos los productos de esta fragmentación. Nuestra subjetividad se transforma desde una participación del flujo del hacer en un protagonismo individual. Nuestra subjetividad social es reprimida y nos convertimos en los sujetos armados de Hollywood, sujetos individuales que tienen una identidad, un nombre, un género.

6 Esta identificación de la clase obrera está construida sobre nociones de cultura de la clase obrera y la glorificación de una cierta imagen del *trabajador*. El concepto identitario de la clase obrera avanza un paso más en las figuras del revolucionario profesional, el militante y el héroe, todos conceptos claves en la organización revolucionaria del siglo pasado.

7 Sobre los peligros de un nuevo vanguardismo véase, por ejemplo, Zadnikar (2007). Un argumento a veces usado para justificar las tácticas violentas del denominado *Black Block en* las grandes manifestaciones urbanas es que no importa lo que piensa el público en general, porque está tan integrado a la estructura del capitalismo que no hay posibilidad alguna de que éste sea la fuente del cambio radical (Holloway y Sergi, 2007).

16. La abstracción del hacer en trabajo es la creación del trabajador varón y la dimorfización de la sexualidad

[1]

2 Federici (2004: 184) escribe: “Así como en los cercamientos se apropiaron del campesinado, es decir, le expropiaron la tierra comunal, de la misma forma, en la caza de brujas se apropiaron de las mujeres, es decir, les expropiaron sus cuerpos, que fueron entonces liberados de todos los obstáculos que les impedían funcionar como máquinas para la producción de trabajo".

3 Como lo expresan Horkheimer y Adorno: “La humanidad se ha tenido que hacer cosas espantosas antes de conseguir crear el sí

mismo, el carácter idéntico, instrumental, masculino del ser humano, y algo de eso se repite todavía en cada infancia" (citado por el Grupo Krisis, 2002, sección 7).

4 Federici (2004: 192-198): "La caza de brujas [...] fue el primer paso en la larga marcha hacia un *sexo limpio entre sábanas limpias* y la transformación de la actividad sexual femenina en trabajo, un servicio a los hombres, y procreación".

5 Aun así, aproximadamente una persona de cada mil nace con genitales que no son femeninos ni masculinos de modo neto. En esos casos la definición como masculino o femenino está dada, a menudo, por la intervención médica (véase Baird, 2007: 124 y ss.). Más adelante, la misma autora (Ibíd.: 133) escribe: "la denominada línea biológica entre lo masculino y femenino es francamente muy confusa"

6 Esto no significa que mujeres y hombres no existieran antes del capitalismo, sino que la fuerza específica de su separación y clasificación es algo peculiar al capitalismo. Así, por ejemplo, la autorrepresentación de las mujeres *como* hombres sólo llegó a ser considerada un delito con el advenimiento del capitalismo.

7 Este proceso puede ser visto *como* la supresión de lo dionisíaco (véase Ehrenreich, 2007).

17. La abstracción del hacer en trabajo es la constitución de la naturaleza como objeto

[1]

2 Aquí sigo a Foster (2000: 155) que cita la traducción [al inglés] de El capital por Ben Fowkes (Londres, Penguin, 1976: 949-950): la gran propiedad territorial "engendra condiciones que provocan un desgarramiento insanable en la continuidad del metabolismo social, prescrito por las leyes naturales de la vida". Sobre la importancia del concepto de desgarramiento metabólico véase también Wilding (2008).

3 De modo oportuno, Foster (2000: 1) comienza su libro sobre la Ecología de Marx con una cita reveladora de los Grundrisse (Marx, 2001: vol. I, 449): "Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad de hombre viviente y actuante, [por un lado,] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [por el otro,] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas

condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital".

4 Véase Horkheimer y Adorno (1987). Para una crítica véase Wilding (2008).

5 Sobre el cambio en el significado adjudicado a la "naturaleza" véase Williams (1976: 187-188). Federiri (2004: 203) menciona "la profunda alienación que la ciencia moderna ha instituido entre los seres humanos y la naturaleza". Probablemente, sería más exacto decir que la ciencia consolidó más que instituyó esta alienación, que fue parte de la transformación de la actividad humana.

6 Las citas de Marx y Engels en este párrafo fueron tomadas de Foster (2000).

7 Véase la excelente crítica de Latour realizada por Wilding (2010).

8 Gran parte de este libro ha sido escrito en el medio del Jardín Etnobotánico de San Andrés, Cholula (México), un hermoso lugar creado por Eloína Peláez y dedicado a la lucha por una relación diferente entre los seres humanos y las formas no humanas de vida, la lucha contra la constitución de la naturaleza, como un objeto. Esta tesis y todo el libro provienen de un constante diálogo práctico y teórico con Eloína.

18. La abstracción del hacer en trabajo es la externalización de nuestro poder-hacer y la creación del ciudadano, la política y el Estado

[1]

2 Sobre la diferencia entre poder-hacer y poder-sobre véase Holloway (2002, capítulo 3).

3 Lo mismo puede decirse de la noción de una "otra economía" que sólo tiene sentido en la medida en que se focaliza la superación de la escisión de la economía respecto de la vida.

4 Hay muchas formas en las que podemos externalizar nuestro poder, o sea, dar a otros el poder sobre nosotros, en nuestra relación con los médicos, los albañiles, nuestros afectos, amistades, y demás, pero aquí nos detenemos en la cuestión del Estado.

19. La abstracción del hacer en trabajo es la homogeneización del tiempo

[1](1970: 117): "El tiempo pierde así su carácter cualitativo,

cambiante, fluido: se inmoviliza en un *continuum* exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de 'cosas' cuantitativamente conmensurables (los 'trabajos realizados' por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana): en un espacio". Sobre la reificación del tiempo véase también Tischler (2004).

2 Sobre la historia de los relojes véase Mayr (1989).

3 Debord (1995: capítulo 6, párrafo 147) escribe: "El tiempo de la producción, tiempo-mercancía, es una acumulación infinita de intervalos equivalentes. Es la abstracción del tiempo irreversible, en que todos los segmentos deben probar sobre el cronómetro su igualdad cuantitativa única. Este tiempo es, en toda su realidad efectiva, lo que es en su carácter *intercambiable*. En esta dominación social del tiempo-mercancía el tiempo lo es todo, el hombre no es nada; a lo sumo es el esqueleto del tiempo (*Miseria de la filosofía*). Es el tiempo desvalorizado, la inversión completa del tiempo como *campo* del *desarrollo humano"*.

4 Sobre una diferente escritura de la historia véase Tischler (2009).

5 Sobre el diferimiento de la gratificación y la represión del gozo colectivo véase Ehrenreich (2007: 100).

6 Sobre las consecuencias fatales de la tradición del sacrificio para la lucha anticapitalista véase Vaneigem (1994: capítulo 12).

20. La abstracción del hacer en trabajo es la creación de la totalidad

[1]*privado en* trabajo *social*, sólo puede efectuarse mediante la transformación del trabajo *concreto* en trabajo *abstracto*. El trabajo abstracto no es sólo trabajo socialmente igualado, esto es, abstraído de sus propiedades concretas, trabajo impersonal y homogéneo. Es trabajo que se hace social sólo como trabajo impersonal y homogéneo".

2 Escribe Adorno (citado por Jay, 1984: 266-267): "La totalidad no es una categoría afirmativa sino una categoría crítica. La crítica dialéctica procura rescatar o ayudar a establecer lo que no obedece a la totalidad, lo que se le opone o lo que se forma primero como el potencial de una individualización aún no existente [...] Una humanidad liberada, de ningún modo, sería una totalidad".

3 Para una sólida crítica de la positivización de la totalidad

véase Tischler (2007a).

4 Lukács (1970: 17): “Lo que distingue de modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”.

5 Postone (2006: 222): “La superación del capitalismo supondría la abolición —no la realización— de la *sustancia*, del papel del trabajo como constituyente de una mediación social y, por tanto, la abolición de la totalidad”.

21. El trabajo abstracto domina: la abstracción del hacer en trabajo es la creación de una totalidad cohesiva regida por leyes sostenidas por la explotación del trabajo

[1]

2 La crítica de la razón instrumental es uno de los temas centrales desarrollados por los autores vinculados a la Escuela de Frankfurt. Véase en especial Horkheimer (1973), y Marcuse (1993).

3 Véase la crítica de Bonefeld (2004) a Postone.

4 Sobre la cuestión crucial de la constitución de las formas de relaciones sociales véase Bonefeld (2007).

22. El movimiento obrero es el movimiento del trabajo abstracto

[1]*El capital* [...] analiza [...] la determinación del trabajo como un proceso histórico de formación de lo que intrínsecamente no está formado; argumentando que lo especifico del capitalismo es la dominación de un aspecto del trabajo, el trabajo abstracto, objetivado como valor. Sobre esta base, es posible comprender por qué el capital puede parecer ser el sujeto dominante, y los individuos simples portadores de relaciones capitalistas de producción; pero también es posible establecer por qué esto es sólo la mitad de la verdad. Pues el análisis de Marx también reconoce los *límites a* la tendencia a reducir a los individuos a portadores de formas-valor. Lo hace incorporando en el análisis los aspectos subjetivos, conscientes, particulares del trabajo en los conceptos del trabajo privado y concreto; y el aspecto colectivo del trabajo en el concepto del trabajo social [...]. De esta manera, el argumento de *El capital* incorpora una base material para la acción política. Se reconocen los aspectos subjetivos, conscientes y colectivos de la humanidad. El problema político es reunir estos aspectos privados,

concretos y sociales del trabajo sin la mediación de las formas valor, para poder crear una actividad particular, consciente, colectiva, dirigida contra la explotación. La teoría de la explotación de Marx contiene esta posibilidad". He aquí un extraordinario fragmento que nada poderosamente contra la corriente del marxismo unilateral.

2 Marx (Marx y Engels, 1958) también comprendió el movimiento comunista como un movimiento *en contra* del trabajo: "La revolución comunista está dirigida contra el modo de actividad anterior y acaba con el *trabajo"*. Y de nuevo, "el problema no es la liberación sino la abolición del trabajo". Marcuse (1999: 286) transcribe ambas citaciones en la sección "La abolición del trabajo". Véase también Arthur (1986: capítulo 1).

3 Postone (2006: 46) también hace una clara distinción "entre dos tipos de análisis críticos radicalmente diferentes: una crítica al capitalismo *desde el punto de vista del* trabajo, por un lado, y una crítica *del* trabajo en el capitalismo, por el otro". Lo que Postone no aclara es de dónde proviene la crítica del trabajo: en su análisis falta el *otro* lado (véase la sección *d*) de la tesis 25, *infra*).

4 Es erróneo pensar qué las cuestiones analizadas en el primer capítulo de *El capital* están necesariamente centradas en la circulación (véase Hanloser y Reitter, 2008) ya que es allí donde se introduce la naturaleza dual del trabajo.

5 El Grupo Krisis (2002, sección 6) argumenta: "La izquierda política siempre ha rendido honores al trabajo con especial celo. No sólo ha elevado el trabajo a esencia del ser humano, sino que también lo ha mistificado así al supuesto principio opuesto al capital. El escándalo no era para ella el trabajo, sino meramente su explotación por el capital. Por eso el programa de todos los *partidos de trabajadores* era la *liberación del trabajo* y no *liberarse del trabajo*. La oposición social entre capital y trabajo, sin embargo, no es más que una mera oposición de intereses distintos (con poderes ciertamente también distintos) dentro del fin absoluto capitalista".

* En inglés "Labour movement"; en referencia al movimiento del trabajo abstracto [NdE].

6 Véase una excelente crítica del funcionalismo estructural que caracteriza a un segmento tan grande de la literatura marxista reciente en Clarke (1977 y 1991).

7 Por el hecho de vivir en América Latina, me es imposible

olvidar esto ni siquiera por un instante. En este aspecto, he aprendido mucho de mis amigos y colegas guatemaltecos Sergio Tischler y Carlos Figueroa.

Parte VI La crisis del trabajo abstracto

23. La abstracción no es sólo un proceso del pasado, sino también del presente

[1]rner Bonefeld (2009a: 77) dice en respuesta al argumento de que Marx haya pensado en la acumulación originaría simplemente como la transición al capitalismo en el pasado: "Si Marx, en realidad, nunca se refirió a la acumulación originaría de otra manera que considerándola como una transición, en mi opinión, interesa poco. Si de verdad no lo hizo, entonces, evidentemente debió haberlo hecho".

2 Sobre las consecuencias de esto véase Davis (2006).

3 A veces, se argumenta que todavía existe la acumulación originaria, pero sólo en la expansión de la acumulación del capital en nuevas áreas, en otras palabras que en el capitalismo moderno hay una coexistencia entre la acumulación normal y la acumulación originaria (véase De Angelis, 2007, especialmente el capítulo 10; y, desde otra posición, Harvey, 2007). Consideramos aquí que no puede hacerse esa diferencia (en el mismo sentido véase Bonefeld, 2009b y 2009c).

4 Hay un vivido debate sobre la importancia actual de la acumulación originaria: véase los artículos originalmente publicados en internet en *The Commoner*, y con posterioridad compilados en Bonefeld (2009a), y también Harvey (2007). Es crucial comprender que la acumulación originaría en el presente no representa un aspecto marginal del capitalismo, sino simplemente la constitución y reconstitución constante del capital.

5 Podría decirse que este libro es doblemente *eriugénico*

6 Sobre la fuerza presente y el pasado no redimido véase Benjamín, especialmente sus *Sobre el concepto de la historia Tesis y fragmentos* (2007); sobre la importancia de la memoria véase también Tischler (2005) y Matamoros (2009)

7 Sobre la persistente importancia del concepto de represión en el contexto de los actuales debates, o sea, a pesar de los ataques estructuralistas y posestructuralistas a este concepto véase Kastner (2006).

24 El hacer concreto desborda el trabajo abstracto, existe en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto

[1]*proceso de trabajo*, 2) como *proceso de valorización*, ello implica que aquél es tan sólo un proceso de trabajo único, indivisible". Sin embargo, la revolución es, precisamente, la división de esta unión indivisible, la emancipación del proceso de trabajo respecto del proceso de valorización, del hacer respecto del trabajo abstracto.

2 Véase, por ejemplo, Postone (2006: 361-365), quien trata la relación entre el trabajo abstracto y el trabajo útil en términos de la cuestión de la productividad.

3 Una opinión muy diferente es expresada por Negri (2003: 56): "en la subsunción real totalitaria de la sociedad en el capital, esta relativa independencia (del valor de uso) ya no es más concebible".

4 Véase la reflexión de Federici (2004: 9) sobre su experiencia en Nigeria: "También me di cuenta de lo limitada que es la victoria que ha logrado en este planeta la disciplina laboral capitalista, y de cuánta gente aún considera sus vidas en forma totalmente antagónica a las exigencias de la producción capitalista".

5 En general, podemos decir, pensando en Marx, que la relación entre forma y contenido es una relación extática: la forma contiene y no contiene al contenido. El contenido está por fuera-y-más-allá de la forma, la desborda.

25. El hacer es la crisis del trabajo abstracto

[1]

2 ¡No es de extrañar que la tradición marxista haya preferido olvidar a Marx!

3 O sea, alrededor de 1968, en muchas partes del mundo.

4 Un tema particularmente desarrollado por la tradición anarquista.

5 Para una cuidadosa discusión sobre la crisis del trabajo desde diferentes puntos de vista véase Exner y otros (2005).

6 Este libro aspira a ser parte de este proceso de preguntar.

7 A veces, se sugiere (véase Day, 2005: 157) que el argumento en mi *Cambiar el mundo* (2002, y también 2006) es, centralmente, un argumento anarquista que carece de la delicadeza o la gentileza de citar las fuentes anarquistas. Mi respuesta es que la etiqueta que se ponga al argumento no tiene importancia; al mismo tiempo, pido

disculpas por la mezquindad en mis referencias. Así como expliqué en una anterior nota al pie que mis referencias a ejemplos concretos está teñida por el hecho de que vivo en América Latina, mis citaciones sobre referencias teóricas están teñidas por el hecho de que he estado viviendo en el seno —o quizá en-contra-y-más-allá— de la teoría marxista durante muchos años.

8 Bloch (1980, vol. lI: capítulo XI) afirma: “Pensar significa traspasar”.

9 Reitter (2004: 16) defiende el mismo punto de vista en su crítica al libro de Postone: “Mi principal problema, sin embargo, es que el libro está escrito desde el punto de vista del denominado saber objetivo, científico, y no desde el punto de vista de la rebelión”.

10 Un aspecto del enfoque de Postone es que él comprende la dialéctica como una interacción, más que como una dialéctica negativa y antagónica de la inadecuación.

11 Para una crítica de la tradición autonomista u operaísta véase Holloway (2002 y 2006). La corriente, a menudo, conocida como Marxismo abierto (véase los dos volúmenes bajo ese título: Bonnet y otros, 2005, y Bonefeld y otros, 2007; también los tres volúmenes originales de Bonefeld y otros: 1992a, 1992b y 1995) tiene como argumento central la interpretación de categorías como conceptualizaciones de lucha social. Para recientes discusiones críticas sobre el Marxismo abierto véase Altamira (2006), y Birkner y Foltin (2006).

[1]*fuera* del capital.

13 En otras palabras, la vida no debe ser tomada como una categoría transhistórica, como se lo hace a menudo. Para una crítica de esto noción como parte de una crítica más general de la tradición deleuziana véase Bonnet (2007).

14 El propósito de este párrafo no es trazar líneas infranqueables o pegar etiquetas, sino más bien estimular el debate y explicar por qué es central concentrarse en el carácter dual del trabajo como la clave para repensar la teoría revolucionaria.

[1]

[1]

[1]

26. La irrupción del hacer en contra del trabajo nos arroja a

un nuevo mundo de lucha

[1]*no sabemos cómo se produce y se generaliza un movimiento-y* más adelante agrega— *organizar la rebeldía* es una contradicción".

2 Para un análisis de las manifestaciones en Grecia véase Memos (2009) y Stavridis (2009).

3 En este aspecto difiero de Virno: véase su Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de la vida contemporánea (2003).

4 Para una exploración interesante e imaginativa de las nuevas melodías véase Satinan (2007); sobre la epistemología emergente de la Otra campaña zapatista véase Gómez Carpinteiro (2009).

5 Una vez que entendemos la teoría crítica como la voz del hacer, y de ahí, el hacer como el eje de la teoría crítica, el antiguo problema de la relación entre la teoría y la práctica —tan angustiosa en el caso de Adorno, por ejemplo— comienza a resolverse por sí mismo. Sobre esta cuestión véase los ensayos de Holloway, Matamoros y Tischler (2007), y también Schwarzbóck (2008).

Parte VII El hacer en contra del trabajo: las melodías de la revolución intersticial

27. El hacer disuelve la totalidad, la síntesis, el valor

[1]

2 Todavía, la voz más importante de esa tradición, Lukács (1970: 17) nos dice: "Lo que distingue de modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad".

3 Véase la discusión sobre la nación y los zapatistas en REDaktion (1997).

4 Para una estimulante presentación de este argumento véase Mazzeo (2007).

5 Su argumento, en coincidencia con el que expresamos en este libro, es contrarío a esta opinión.

6 Para un uso ligeramente diferente de este término véase Cali, Anónimo (s.d)

7 Sobre el movimiento sobre el cambio climático y la necesidad de la acción directa véase Sumburn (2007).

28. El hacer es el movimiento de la mulier abscondita

contra las máscaras Somos la mulier abscondita

[1](1972: 237): “Bajo las condiciones del capitalismo tardío y la impotencia de los trabajadores ante el aparato opresivo del Estado autoritario, la verdad ha buscado refugio entre pequeños grupos de hombres admirables". Para Adorno (1986: 48), en la sociedad moderna “la critica del privilegio se convierte en privilegio".

2 Afirma Postone (2006: 230): “Al igual que la mercancía, el individuo constituido en la sociedad capitalista adquiere un carácter dual”.

3 Disponible en: <www.narconews.com/Issue4I/articulol72'7.html>, [consultado el 02/08/10].

4 Otro extracto del mismo discurso nos dice: “Abajo, en las ciudades y en las haciendas, nosotros no existíamos. Nuestras vidas valían menos que las máquinas y los animales. Éramos como piedras, como plantas que hay en los caminos. No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos. Para el poder, ése que hoy se viste mundialmente con el nombre de *neoliberalismo*, nosotros no contábamos, no producíamos, no comprábamos, no vendíamos. Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital”. Un tema similar se hace eco en el movimiento de los *indocumentados* de Francia y en los *borrados* de Eslovenia. Sobre estos últimos y las “políticas intersticiales" en diferentes lugares del mundo véase Gregorcic (2008).

5 Sobre la cuestión de la subjetividad invisible y el movimiento piquetero en la Argentina véase Dinerstein (2009).

6 Sobre esta suposición véase, por ejemplo, Zibechi (2006 y 2007), y Palmer (2000).

7 Lo latente tiene su propio lenguaje: el lenguaje de la alegoría, de lo cifrado, el lenguaje de la poesía. Este es el lenguaje del *todavía no*, el de lo no idéntico: de ahí proviene frecuentemente la sugerente y difícil belleza de Bloch y Adorno.

8 De ahí la caracterización, pergeñada por Adorno, de) individuo bajo el capitalismo como “un sistema de cicatrices” (véase Bonnet, 2007: 57).

9 Vaneigem (1977: 117) escribe: “Transformar el mundo y reinventar la vida es la consigna efectiva de los movimientos

insurreccionales. La reivindicación que ningún teórico ha creado puesto que es la única que fundamenta la creación política. La revolución se realiza todos los días en contra de los revolucionarios especializados, una *revolución sin nombre*, como todo lo que brota de lo vivido, preparando, en la clandestinidad cotidiana de los gestos y los sueños, su coherencia explosiva".

[1]s" como forma de tratar esta cuestión.

11 Quizá esto tiene algo en común con el "comunismo gay" propugnado por Mieli (1980), en el que el sujeto es liberado de las identidades de la heterosexualidad y la homosexualidad, de la masculinidad y de la femineidad y el "objetivo político del *comunismo gay* es la expansión general de la actitud gay, donde las palabras regresan a su significado más antiguo y más amplio: la felicidad" (Soetzler, 2007: 169).

12 La tercera persona es, por cierto, una persona masculina cualquiera sea su género aparente, que es seguramente la causa por la que la teoría feminista ha reafirmado con tanto énfasis la primera persona.

[1]

14 No tiene sentido hablar de diferencia más que como una rebelión contra la contradicción: véase Bonnet (2007)

[1]

[1]*clasificación* de los hacedores como trabajadores. Véase Holloway (2002 y 2004).

[1]

18 Véase el título del libro de Raquel Gutiérrez Aguilar y Jaime Iturri Salmón (1995): Entre hermanos: parque queremos seguir siendo rebeldes es necesaria la subversión de la subversión—, sobre un sentido similar de la importancia de la subversión constante véase La política como subversión de Mattini (2000), y Subversive Theorie de Agnoli (1999).

19 Sobre el papel de los payasos en las protestas en ocasión del G-8 en Gleneagles véase los diversos artículos en Harvie y otros (2007).

20 Éste es un concepto desarrollado por Scott (2000) en su importante obra sobre la rebelión latente.

29. El hacer disuelve la homogeneización del tiempo

[1]*Sobre el concepto de la historia. Tesis y fragmentos* (2007: 36),

relata un incidente que ocurrió durante la revolución de julio de 1830: “Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres”.

2 En un sentido similar, Salman Rushdie (2009: 49), en *La seductora de Florencia*, cuenta que la esposa favorita del rey es la creación de su propia imaginación. La reina se preocupa sobre las consecuencias de esto en términos teológicos y personales: “Si Dios diera la espalda a su creación, el hombre, ¿dejaría éste de existir? Esa era la versión a gran escala de la cuestión, pero eran las versiones egoístas, a pequeña escala las que le preocupaban. ¿Era su voluntad libre del hombre que había decidido que existiera? ¿Ella existía sólo debido a que él abandonó su incredulidad en la posibilidad de su existencia?”. Ese es el terror mortal del capitalista: si quienes creamos al capitalismo damos vuelta la cara en contra de nuestra creación, éste cesará de existir. Es este terror lo que es la clave para comprender la policía, los ejércitos, la violencia del mundo, por no mencionar sus sistemas educativos, sus universidades.

3 Para una discusión sobre el *carpe diem* como un principio revolucionario y sus peligros véase Bloch (1980: capítulo 20).

4 Véase el título de la obra de Lenin (1965a): Sobre el infantilismo de “izquierda” y el espíritu pequeño burgués.

5 Vaneigem escribe en un artículo en *La Jornada* del 2 de enero de 2008: “No tengo la pretensión del *¡Venceremos!*, deseo tan sólo que cada vez mis cobre fuerza en cada mujer y en cada hombre ese *Queremos vivir*, que es el grito espontáneo de la infancia. Es de esa infancia que nacerá la infancia del mundo al que aspiramos". Más en general, sobre la infancia y la filosofía, véase Kohan (2003) y Agamben (2001).

6 Aquí, como en muchos otros pasajes, sigo a Richard Gunn.

7 Recordemos que la idea del comunismo como la búsqueda del *nunc stans* es una idea central en la filosofía de Bloch (1964: I, 107, y 1980: en especial vol. III, capítulo 53).

8 Nombre de un panfleto del Leeds May Day Group (2004), véase también la discusión sobre La intensidad de los acontecimientos en Free Assoctation (2005).

9 La Free Association (2006), siguiendo a Deleuze y Guallari, se

refiere a esto como el tiempo de abstención.

10 Ésta es la gran aportación de la corriente operaísta del marxismo.

Parte VIII ¿Un tiempo de nacimiento?

30. Somos las fuerzas de producción: nuestro poder es el poder del hacer

[1]no considerar la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto como un antagonismo vivo, una relación extática de en-contra-y-más-allá, de suerte que "la transformación posible de la producción y el trabajo" sigue siendo sólo eso, posible, no fundamentada en las luchas del presente.

31. Somos la crisis del capitalismo, el no caber y el desbordar de nuestro poder hacer, la irrupción de otro mundo, quizá

[1]*El capital*, tomo III (Marx, 1981).

32. Dejemos de hacer el capitalismo

[1]Aguilar.

2 De allí la violencia del contraataque capitalista de la propiedad intelectual: la desesperada tendencia a separar y definir saberes.

3 Puede no ser una línea correcta, pero es muy útil tener claras sugerencias sobre cómo organizar una huerta comunitaria o montar una emisora de radio alternativa (véase Trapese Collective, 2007, también Carlsson, 2008, y Habermann, 2009).

4 Véase la muy práctica guía para hacerlo nosotros mismos, en toda clase de formas, en Trapese Collective (2007).